

# SAPIENTIA

## Organo de la Facultad de Filosofía

---

### EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *Debilitamiento de la moral* ..... 83

### ARTICULOS

- ALBERTO MORENO: *Lógica proposicional en Juan de Santo Tomás* ..... 86  
A. G. VAN MELSEN: *La ciencia y el futuro de la humanidad* 108  
FERMÍN DE URMENETA: *Actitudes del tomismo y del ockamismo ante los problemas de lo singular y lo Universal* ..... 122

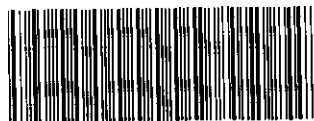
### NOTAS Y COMENTARIOS

- OMAR ARGERAMI: *Ausencias metafísicas* ..... 127  
VERA PASSERI PIGNONI: *El tema de América en la filosofía de Caturelli* ..... 131

### BIBLIOGRAFIA

OLOF GIGON: *Problemas fundamentales de la filosofía antigua* (B. Raffo Mag-nasco), p. 135; PARMENIDES-ZENÓN-MELISO: *Fragmentos* (O. Argerami), p. 136; J. DANIELOU: *Escándalo de la verdad* (M. C. Cymbalista), p. 137; A. CATURELLI: *La filosofía en la Argentina actual* (O. N. Derisi), p. 138; M. F. SCIACCA: *Dialogo con Maurizio Blondel* (J. Hourton P.), p. 139; R. M. MCINERNY: *The logic of analogy* (J. A. Casaubón), p. 142; A. GUIRDHAM: *Una teoría de la enfermedad* (E. B. Soerensen), p. 144; A. P. GIANELLI: *Meaningful logic* (J. A. Casaubón), p. 148; L. BUQUET: *Orientaciones actuales de la economía* (C. A. Belaúnde), p. 149; VARIOS: *Aristote et les problemes de methode* (J. E. Bolzán), p. 149; *ictionary* (J. E. Bolzán), p. 150; G. MARCEL: *Frag-N. Derisi), p. 151; G. GENTILE, Opere Complete, t. A. BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE: Ideario filosófico VALZ: Saint Thomas d'Aquin* (J. E. Bolzán), p. 154; *tionary* (E. Colombo), p. 154; A. HARNACK: *History* p. 155; ARISTÓTELES: *Argumentos sofísticos* (J. A.

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000052232

### CRONICA

---

Año XVIII

1963

Nº 68

(Abril - Junio)

*Directores*

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

*Secretario de Redacción*

J. E. BOLZAN

*Comité de Redacción*

MANUËL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO E. PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

## DEBILITAMIENTO DE LA MORAL

*Nunca se ha hablado más de moral y de valores éticos y nunca se ha claudicado más de la verdadera vida moral y de sus valores, como en nuestro tiempo.*

*Lo más grave de nuestra situación no es la falta de sujeción a las normas morales, el pecado mismo, sino el desconocimiento y la disolución de tales normas. Antes se pecaba, pero se reconocía que se pecaba; ahora se peca y se pretende negar el pecado, porque se niega la vigencia de los principios morales. Tal gravedad aumenta, porque tales teorías amorales no quedan encerradas en pequeños grupos filosóficos, sino que son llevados al teatro, a la literatura, al cine y a los grandes medios de difusión y van penetrando y encarnándose en la conciencia del pueblo, quitando validez a las normas morales trascendentes al individuo y, con ello, apagando la conciencia de pecado. La moral queda reducida a un valor o norma subjetiva que cada uno libremente elige de acuerdo a su manera de ser y a la situación en que le toca actuar, y, por eso, nadie puede juzgar la conducta de otro. La ética es sólo una elección libre que cada uno hace de lo que quiere ser, sin imposición alguna objetiva y menos absoluta. A lo más está basada en un vago sentimentalismo, en la solidaridad y en el amor a los demás, pero carece de toda obligatoriedad. En este terreno las palabras pierden ya su sentido unívoco o análogo y así, mientras se quiere borrar los principios que condenan las claudicaciones morales más graves y más repugnantes a la naturaleza, especialmente en lo referente a lo sexual —cuyo ámbito se lo quiere mantener ajeno a toda norma, como se ve, por ej., en las obras de Sartre o de Le Camus— se sigue hablando hipócritamente de valores y de conducta moral. Diríamos que aún se conserva el lenguaje moral y se habla en sus términos, porque el bien moral es en sí mismo algo naturalmente valioso para los hombres; pero tales palabras han perdido su genuina significación y tras ellas se oculta un real amoralismo, que tiende a destruir todo límite entre lo lícito y lo ilícito, y a borrar toda conciencia de culpa. Bastaría recordar qué*

significa "pecado", "llamado de la conciencia", etc., en Heidegger, o qué es valor en Sartre y qué alcance moral puede conservar aún su moral de la situación.

Tal amoralismo, llevado al pueblo por todos los medios de difusión, penetra a nuestro ambiente y conduce a una relajación moral e inmoralidad individual y pública cada vez más alarmantes, como el impudor y la realización pública de actos obscenos, cuyo síntoma más grave es que un número creciente de personas y de grupos sociales no le da ya ninguna importancia moral.

Esta situación de inmoralidad creciente y de ausencia de principios morales, destructora de todas las buenas costumbres y de la conciencia del mal, este real amoralismo, busca una fundamentación fácil en un neoempirismo irracionalista, encarnado en diversas corrientes, como la freudiana, la sociológica y, sobre todo la existencialista. En efecto, si sólo son los datos o fenómenos sensibles, si sólo son las notas existenciales, destituidas de toda esencia y de toda finalidad, si el verdadero ser inteligible de las cosas ha sido sumergido en un mundo de puras apariencias o "patencias", que en definitiva son nada, como sustentan los diversos neoempirismos, especialmente el existencialista, la moral carece de: a) sentido y de b) fundamento.

a) Carece de sentido, porque sin esencia humana no hay ser o realidad que perfeccionar, y sin ser o bien trascendente el perfeccionamiento humano carece de dirección y de sentido: cualquier actuación de una libertad enteramente abandonada a sí, es lo mismo, ni buena ni mala, sin medida moral posible, enteramente amoral (Le Camus) y además absurda (Sartre).

b) Carece de fundamento, porque el valor y las normas morales para que verdaderamente sean tales y se impongan con carácter absoluto a cada uno y a todos los hombres, deben fundamentarse en el ser o bien trascendente y, en definitiva, en el Ser o Bien Infinito. Porque el Ser divino —que es Verdad, Bondad, y Belleza infinitas— es el Fin supremo del hombre, al que éste se ordena desde la raíz misma de su naturaleza, por las dimensiones intelectual y volitiva libre de su espíritu, como a su Bien definitivo, en cuya posesión alcanza su propio bien o actualización de su ser inmanente. La consecución de este Bien divino, último Fin o Meta del hombre, exige la realización de un conjunto de actos, es decir del deber-ser de la actividad libre, que la norma moral no hace sino expresar. Ahora bien, todo el ámbito del bien que es lo mismo que el ser apetecible y más todavía del Ser divino, al que no se lo encuentra en el horizonte de los seres circundantes, sino que es preciso alcanzarlo por el camino del raciocinio, desaparece en un irracionalismo que reniega —no sin contradicción— del valor de la inteligencia y se queda en los datos o notas existenciales de la pura experiencia sensitiva. Con el Ser desaparece a fortiori el deber-ser toda exigencia ontológica de perfección humana, en cuya formulación consiste precisamente la norma moral. Sólo quedan los hechos, las apariencias y no es posible establecer un deber-ser, una exigencia moral donde de jure no hay más ser que lo sustente.

*El freudismo y el sociologismo, que someten la actividad humana a un determinismo absoluto con la negación de la libertad, y el existencialismo que reduce al hombre a una para auto-elección libre desencalzada, sin ser, en sí y sin término o fin trascendente, destruyen toda posibilidad de moral con valores y normas absolutas y minimizan al hombre y aquélla a un puro acontecer necesario sin libertad ni responsabilidad, a una pura libertad sin ser que perfeccionar y sin Fin o Bien que alcanzar, y, por ende, sin dirección ni sentido del perfeccionamiento.*

*La consecuencia de este amoralismo vivido y pseudo-justificado por tales tendencias filosóficas deformadoras del ser y del deber-ser del hombre, que se traduce en una inmoralidad individual y pública sin vallas, so capa de liberación de "prejuicios morales" para alcanzar en plena libertad sin normas, ha conducido al hombre y a la sociedad a todas las servidumbres: de las propias pasiones en un orden individual, y en un orden social de todos los tipos de dictaduras, que echan mano de las más refinadas técnicas de sujeción: psicológicas, sociológicas, económicas, clasistas y estatales.*

*Nunca el hombre ha sido más esclavo que hoy, y muchas veces sin darse cuenta de serlo, porque, al perder las normas morales, y con ellas sus obligaciones individuales y sociales, ha perdido por eso mismo, sus derechos y su autonomía personal y ha quedado sometido a todas las imposiciones de fuerza —físicas o psicológicas— de los demás, sin ningún reparo moral.*

*El hombre ha olvidado que no es un Ser divino, que su libertad no está identificada con el bien, como sucede en Dios; sino que debe buscar ese bien por el camino de su sujeción al orden moral, que es lo mismo que el orden o perfección humana, por el sometimiento de su libertad a las exigencias de las normas éticas, y que en ese sometimiento, que, en definitiva, es amorosa y filial entrega al Bien divino, a Dios, fuente de todo valor y de norma, se funda y constituye su propio bien y su grandeza y dignidad: pues tal sometimiento de su libertad al Bien no sólo le confiere su perfeccionamiento o acabamiento humano en el tiempo y en la eternidad, sino que también funda sus derechos, al imponer a los demás la obligación de ser respetado dentro de ese ámbito, de actividad y deberes morales, que es precisamente el camino ascensional de la persona finita en busca de su plenitud en la posesión gozosa del Bien o Persona infinita.*

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

# LOGICA PROPOSICIONAL EN JUAN DE SANTO TOMAS

*"Die Form ist ein Geheimnis den meisten".*

Goethe.

Introducción. — 1. Proposición. — 2. Proposiciones compuestas. — 3. Argumentación. — 4. Análisis de textos. — 5. Consecuencias. — 6. Conclusiones.

## *Introducción*

Realizamos una aplicación de la lógica proposicional a la lógica formal de Juan de Santo Tomás<sup>1</sup>, convencidos de que si sólo se utiliza la lógica clásica es imposible analizarla en todo su valor. Cuando se interpreta la lógica antigua y medieval desconociendo la lógica simbólica, no es difícil que se dejen de apreciar ciertas sutilezas de los lógicos investigados, entre los cuales algunos preanunciaron los descubrimientos actuales; por otra parte, muchas veces se los trata de acuerdo a una posición filosófica en lugar de analizarlos desde un punto de vista puramente formal.

Creemos que la lógica simbólica es un buen instrumento de trabajo aplicado a la lógica de los antiguos y medievales. Tiene la innegable ventaja de permitir explicitar cabalmente lo que está implícito en el pensamiento lógico de aquéllos y superar, en alguna medida, la falta de precisión que tiene el lenguaje diario que usan. Sin duda, esta aplicación tiene sus riesgos. Y así, no es difícil que se proyecten ideas actuales en sistemas lógicos con siglos de antigüedad y se pretenda que estén explícitas allí esas ideas. Pero, a veces, por desconocimiento de la lógica actual se proyecta en la historia la ignorancia del que pretende investigar. Y esto es más peligroso y de consecuencias funestas.

En el caso de la aplicación que nosotros realizamos es evidente que en algunos casos le hacemos decir a Juan de Santo Tomás más de lo que expresan los textos. Sin embargo, hemos aventurado la explicitación teniendo en cuenta

---

<sup>1</sup> JEAN POINSOT (1589-1644) que con hábito dominico tomó el nombre de Juan de Santo Tomás estudió en Lovaina y enseñó filosofía y Teología por más de 30 años. Para más datos sobre su vida: Cfr Dictionnaire de la Théologie Catholique [4], vol. VIII, columnas 803-806 y Juan de Santo Tomás [7], ps. VIII-XVIII. Los números entre paréntesis marginales remiten a la bibliografía dada del final del artículo. Usamos Juan de Santo Tomás [7] en lugar de Ioannis a Santo Thoma [7].

los principios de su lógica que podrían impedirla y tratando, por otra parte, de superar a los autores que, seguidores de Juan de Santo Tomás, no pueden pensar sin la falsilla del *Ars Logica*. Desde este punto de vista, nos sentimos obligados a declarar que, si bien reconocemos el valor de la tradición como fundamento del progreso, reaccionamos firmemente en contra de ciertas tendencias que parecieran sugerir que los conocimientos adquiridos por generaciones anteriores tienen un contenido más noble que los actuales.

La obra que analizamos, el *Ars Logica*, forma parte de su *Cursus philosophicus thomisticus*. La edición que manejamos abarca tres volúmenes y el *Ars Logica* comprende el primer tomo<sup>2</sup>.

Algunos autores han realizado investigaciones semejantes a la propuesta por nosotros. Tres trabajos están vinculados con la lógica proposicional: Ivo Thomas [13], Doyle J. [5] y Ph. Boehner: *Bemerkungen zur Geschichte der De Morganschen Gesetze in der Scholastik*, *Archiv für Philosophie*, vol. 4, n. 2 (1951), pp. 113-146<sup>3</sup>. I. M. Bochenski, *De consequentiis scholasticorum earumque origine*, *Angelicum* (I), 15, 1938, 92-109, sólo menciona en la pág. 93 la definición que de argumentación da Juan de Santo Tomás<sup>4</sup>.

En primer lugar, exponemos con ligeros comentarios la teoría sobre la proposición y la argumentación en Juan de Santo Tomás. Estos temas abarcan sólo el material previo necesario para la comprensión del análisis más detallado que se lleva a cabo después. Los distribuimos en tres secciones: 1.—*Proposición*, 2.—*Proposiciones compuestas* y 3.—*Argumentación*.

Después transcribimos y analizamos los textos de Juan de Santo Tomás que están vinculados con la lógica proposicional. Analizamos en 4.—*Negación, conjunción, disyunción*, y en 5.—*Consecuencias*. Aquí aplicamos los métodos utilizados por la lógica simbólica y lo hacemos no sólo en las *Summulae*, sino también en algunas otras partes de la obra donde aparece su pensamiento. En 6.—*Conclusiones*, agrupamos las conclusiones a fin de que se vea a primera vista y de modo sintético el fundamento de la investigación y sus resultados.

Presuponemos el conocimiento de la lógica proposicional; en especial, hemos adherido a la exposición de Copi [2]. En algunos textos mucho nos ha servido también Hilbert-Ackermann W. [6].

<sup>2</sup> FRANCIS C. WADE ha traducido al inglés la *Summula* (83 pgs. del *Ars Logica*) con el título de *Outlines of formal logic*; ha sido publicada por Marquette University Press, Milwaukee en 1955.

<sup>3</sup> Sólo conocemos la referencia que da el *Journal of Symbolic Logic* 17, 123. Suponemos que las leyes de De Morgan descubiertas por Boehner en Juan de Santo Tomás se vinculan con los textos mencionados en 4. 3d.

<sup>4</sup> No hemos tenido en cuenta la obra de H. B. VEATCH, *Intencional logic. A logic based on philosophical realism*, Yale University Press, New Haven, 1952 pues, sin duda, ignora todos los trabajos realizados por Bochenski, Salamucha, Boehner, Dürr, Lukasiewicz, Moody, en el campo de la lógica. J. BENDIEK (*Journal of Symbolic Logic*, 16, 149) supone que los desconoce; en el libro que aquí citamos se confirma que, al menos, no los considera.

Abarcamos sólo una parte de la lógica de Juan de Santo Tomás. Dejando de lado las investigaciones que podrían realizarse en la llamada lógica material, hemos encontrado muchos motivos de investigación formal en la lectura del *Ars Logica*: inducción, lógica modal, cuarta figura, uso del *ly* como sustituyendo las comillas, clases vacías, etc. Este trabajo desea ser punto de partida para investigaciones más amplias<sup>5</sup>.

### 1.—Proposición

1. “El arte de la lógica —dice nuestro autor— se divide en dos partes. En la primera consideramos todo lo que pertenece a su forma y a la resolución priorística... Comúnmente se la enseña a los principiantes en las *Summulae*. En la segunda parte tratamos lo que pertenece a la materia lógica o resolución posteriorística”<sup>6</sup>. Las *Summulae* abarcan tres libros: el primero estudia los términos simples; el segundo estudia la oración, la proposición y sus propiedades; el tercero estudia el modo de discurrir, el modo de formar silogismos e inducciones, junto con otros temas que pertenecen a la argumentación.

La proposición ha sido siempre tratada extensamente, pues juega un papel muy importante en las otras partes de la lógica: el silogismo, el discurso o argumentación<sup>7</sup>.

2. Se dan proposiciones deprecativas, vocativas, optativas, interrogativas y enunciativas. Sólo tratamos la enunciativa, que es más perfecta que las otras y conduce a explicar la verdad, lo que propiamente pertenece al lógico<sup>8</sup>.

3. Proposición y enunciación son términos sinónimos para Juan de Santo Tomás. Sin embargo, no desconoce el sentido propio de la proposición: agrega a la enunciación el ser propuesta para inferir algo en la argumentación<sup>9</sup>. Es distinto el fundamento de la denominación que el existente en la actualidad. El enunciado es más bien la expresión lingüística y la proposición es el sentido de la expresión.

<sup>5</sup> Analizada la lógica de Juan de Santo Tomás bueno sería encarar el análisis de lógicos españoles y jesuitas de los siglos XVI-XIX. Sólo con un tipo de análisis semejante al aplicado aquí podremos tener una visión del valor de la llamada lógica clásica. Por estas y otras observaciones de inestimable valor, manifiesto mi agradecimiento al Prof. Ignacio Angelelli (Friburgo) y muy especialmente al Prof. Dr. Boleslaw Sobocinski (Universidad de Notre Dame, Indiana, U.S.A.), quien, además, con generosa indulgencia, consideró una primera versión de este trabajo.

<sup>6</sup> JUAN DE SANTO TOMÁS [7], p.5. Advertimos que damos el texto latino cuando lo expuesto tiene relación directa con la lógica proposicional. En otros casos remitimos a la obra original.

<sup>7</sup> “de illa magna in Dialectica tractatio est, quia potissimum deservit syllogismi et discursui”. JUAN DE SANTO TOMÁS [7], p. 23.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 23.



4. La proposición es definida: "oración que significa indicando lo verdadero o lo falso"<sup>10</sup>. Esta definición no se distingue de la noción actual de proposición, pero digno de tenerse en cuenta es el término "oración" que figura en la definición<sup>11</sup>. La oración es una voz significativa convencional cuyas partes separadas algo significan como dicción, no como afirmación y negación<sup>12</sup>. Creemos que lo interesante aquí es el hecho de que la proposición resulta así una *voz significativa convencional*. En Juan de Santo Tomás, como en nuestros días, el problema de la comunicación de las proposiciones y argumentaciones obliga a utilizar palabras o términos que las expresen. Anticipemos que la argumentación es definida también como una oración<sup>13</sup>.

## 2.—Proposiciones compuestas

1. Divide al la proporción desde distintos puntos de vista<sup>14</sup>. Sólo nos interesa la división en categóricas e hipotéticas. Afirma que esta división es esencial<sup>15</sup>. La categórica tiene como partes principales un sujeto, un verbo cópula y un predicado. Otros la llaman proposición simple<sup>16</sup>. La hipotética, que otros llaman compuesta o una por conjunción<sup>17</sup>, tiene dos categóricas como partes principales; por ejemplo, "si el hombre corre, el hombre se mueve".

Juan de Santo Tomás advierte claramente el lugar que les corresponde a las proposiciones compuestas; por eso nos dice que ellas se acercan más a la tercera operación del entendimiento<sup>18</sup>; por otra parte, las estudia en el último capítulo del libro segundo, es decir, inmediatamente antes del estudio de las consecuencias.

2. La cópula de las compuestas no es un verbo, sino un signo (por ejemplo, *si*, *y*, etc.), que no une términos, sino proposiciones; por eso, en la unión

<sup>10</sup> "oratio verum vel falsum significans indicando". *Ibid.*, p. 23.

<sup>11</sup> La traducción Oxford de las obras de Aristóteles utiliza la palabra *sentencia* en el texto que sigue Juan de Santo Tomás "Sobre la Interpretación" (C.4, 16b 26). Preferimos seguir utilizando *oración*; actualmente *sentencia* se refiere mas bien a lo que Juan de Santo Tomás llama *oración perfecta*.

<sup>12</sup> "Oratio est vox significativa ad placitum, cuius partes separatae aliquid significant ut dictio, non ut affirmatio et negatio". JUAN DE SANTO TOMÁS [7], p. 17.

<sup>13</sup> "oratio in qua uno dato aliud sequitur". *Ibid.*, p.22.

<sup>14</sup> *Ibid.* pág. 25; aquí da cuatro divisiones: 1) categóricas e hipotéticas. 2) universales, particulares, indefinidas y singulares. 3) Afirmativas y negativas. 4) De inherencia y modales.

<sup>15</sup> Defiende esta afirmación en la Cuestión Disputada V, arts. III y IV, págs. 157-166.

<sup>16</sup> "ab aliis dicitur simplex". JUAN DE SANTO TOMÁS [7], pág. 25; en la pág. 17 la llama directamente simple.

<sup>17</sup> "coniunctiones una". *Ibid.* pág. 25. Recuérdese que a las proposiciones que hoy llamamos conjuntivas, Juan de Santo Tomás las llamó copulativas. "Una por conjunción" significa, entonces, una por unión. Admite para las hipotéticas el nombre de compuestas "hypothetica, quae ab aliis dicitur composita seu coniunctione una". *Ibid.* pág. 25.

<sup>18</sup> "hypothetica autem magis accedit ad tertiam operationem intellectus, quia plures categoricas coniungit". *Ibid.* pág. 53.

de las compuestas, una parte no se predica de la otra, como en la categórica, pues sólo el verbo es signo de lo que se predica.

Creemos que Juan de Santo Tomás ha tenido una exacta noción del sentido de las proposiciones compuestas. Para probarlo veamos dos textos de las *Cuestiones Disputadas*. En el primero<sup>19</sup>, frente a los que niegan que la definición de proposición (1.4) convenga a todas las hipotéticas, responde: Las compuestas pueden tener una verdad y una falsedad distintas de las categóricas porque la verificación no se realiza por la predicación de un predicado sobre un sujeto, sino por la copulación o disyunción de muchas categóricas. Para Juan de Santo Tomás no se da en las hipotéticas una predicación, sino lo que él llama *unidad de orden*<sup>20</sup>. ¿Qué es esta unidad de orden? Responde, nos parece, en el segundo texto, que deseamos recordar. Dice: “de la verdad de las categorías se hará la verdad de la hipótesis”<sup>21</sup>, formula aquí, como vemos, la noción de función de verdad, y ésta, nos parece, es la *unidad de orden* de que nos habló anteriormente.

3. Considera tres clases de compuestas: condicionales, copulativas y disyuntivas. Y define así a la condicional: “une proposiciones mediante la partícula *si*”<sup>22</sup>. A continuación distingue proposición condicional de argumentación. Reconoce, además, que la argumentación puede reducirse a la condicional. Dice el texto: “A la condicional se reduce la racional que une proposiciones mediante la partícula *luego*; toda condicional incluye virtualmente una consecuencia, aunque propiamente *luego* hace una consecuencia y discurso, no una proposición hipotética”<sup>23</sup>.

La condicional se divide en ilativa y de concomitancia. Creemos que esto se infiere del siguiente texto: “Para la verdad de la condicional no se requiere que alguna parte sea verdadera, sino que basta la bondad de la consecuencia, y para la falsedad basta que la consecuencia sea mala. Y aquí tomamos la condicional en sentido riguroso por condicional ilativa, pues si sólo tomamos a la partícula *si* para denotar concomitancia de uno con otro, por ejemplo: “Si Pedro habla, Pablo camina”, ésta no es propiamente la condicional de la que estamos hablando aquí”<sup>24</sup>.

La copulativa une proposiciones mediante la partícula *y*. La disyuntiva une proposiciones mediante la partícula *o*. El sentido de *o* es inclusivo, como lo veremos más adelante (4.3a).

<sup>19</sup> *Ibid.*, pág. 149.

<sup>20</sup> “propositio hypothetica non est una nisi unitate ordinis”. *Ibid.* p. 154. También Cfr. p. 156.

<sup>21</sup> “ex veritate enim categoricae fit veritas hypotheticae”. *Ibid.* p. 160.

<sup>23</sup> “et ad illam (conditional) reducitur rationalis, quae coniungit propositionis per particulam “ergo”. Nam omnis conditionales consequentiam virtualiter includitur; proprie tamen ly ergo facit consequentiam et discursum non propositionem hypotheticam”. *Ibid.* pág. 54.

<sup>24</sup> *Ibid.* pág. 54.

4. Sostiene en el artículo III de la *Cuestión Disputada* V<sup>25</sup>, que estas dos últimas clases de proposiciones son auténticamente compuestas. Algunos autores sostenían que las disyuntivas y copulativas no eran en rigor proposiciones compuestas, ya que no significaban una conexión enunciativa, sino sólo contenían proposiciones unidas accidentalmente mediante la simultaneidad de prolación<sup>26</sup>; Juan de Santo Tomás firmemente sostiene que son hipotéticas<sup>27</sup>, ya que por la agregación de las verdades de las categorías mediante la copulación y la disyunción resulta otra verdad: se llama verdad de la hipotética, porque tiene como partes principales a las proposiciones categóricas y depende de la verdad de las categóricas<sup>28</sup>. Hoy diríamos sencillamente que son funciones de verdad, mejor dicho, proposiciones compuestas funcionalmente verdaderas.

### 3.—Argumentación

1. La consecuencia se define como la argumentación: oración en la que dada una cosa se sigue otra<sup>29</sup>. En las *Summulae* trata el tema en el libro III y en el libro I. Explica así la definición: como toda ilación se fundamenta en la conexión de una verdad con otra, cuando en la definición se utiliza “se sigue”, su sentido no es el mismo que el de “se conecta con”. De esta manera únicamente se definiría la consecuencia buena; sólo ésta tiene conexión e ilación de una cosa partiendo de otra. Pero tomado como común a buena y mala “se sigue” es lo mismo que “se dice seguir” y así tenemos consecuencia cuando las oraciones están unidas por un signo de ilación aún cuando en realidad la ilación no sea buena y conveniente. Por consiguiente, de acuerdo a la explicación, podríamos definir la consecuencia como una oración en la cual dada una cosa se dice que se sigue otra. Se compone de tres elementos: antecedente o premisa como inferente; consecuente como inferido y signo de la ilación o inferencia, que denota la unión del antecedente con el consecuente.

2. La consecuencia, en primer término, puede ser buena y mala. En la consecuencia buena el antecedente infiere el consecuente de tal manera que

<sup>25</sup> *Ibid.* pág. 157.

<sup>26</sup> *Ibid.* pág. 157.

<sup>27</sup> “copulativae et disiunctivae vere et in toto rigore sunt propositiones hypotheticae”. *Ibid.* pág. 158.

<sup>28</sup> “ex illa aggregatione veritatum categoricarum disiunctive vel copulative facta resultata alia veritas, quae quia pendet ex veritatibus categoricis, dicitur veritas hypotheticae, quia habet categoricas principales partes sui”. *Ibid.* pág. 161. Al decir “pendet ex veritatibus categoricis” se refiere una vez más a la función de verdad a que hicimos referencia en 2.2.

<sup>29</sup> “Consequentia autem in communi definitur sicut argumentatio, quod est “oratio, in que uno dato aliud sequitur”. JUAN DE SANTO TOMÁS [7], pág. 58. A pesar de aplicar aquí la misma definición, en otro texto y con motivo de discutir el carácter de la división de la consecuencia en buena y mala llega a afirmar: “Sed in hac parte fallimur et equivocamur, si existimamus idem esse consequentiam et argumentum”. Pareciera querer acentuar el carácter formal de la consecuencia pues dice que al hablar de la consecuencia se refiere a la forma y a lo priorístico”.

no puede el antecedente ser verdadero y el consecuente falso. En la consecuencia mala el antecedente no infiere el consecuente aunque parezca o signifique inferir; por razón de esta significación se denomina consecuencia, pero es mala ya que no infiere sino que se da un antecedente verdadero y un consecuente falso<sup>30</sup>. Se pregunta por qué se divide en buena y mala y no en verdadera y falsa y responde con justeza: “la consecuencia no es una proposición. La verdad y la falsedad sólo pertenecen a la proposición porque ella afirma o niega. Pero la consecuencia es la conexión ilativa de las proposiciones a la que pertenece la disposición debida y la conveniencia de la conexión; conveniente o inconveniente hacen bueno o malo, no verdadero o falso”<sup>31</sup>.

3. En segundo término, la consecuencia se divide en material y formal. La material es buena sólo en razón de alguna materia. La formal es buena en cualquier materia y términos de la misma forma. Por eso, la consecuencia formal que es buena una vez, lo es para siempre. “Algún hombre es racional, luego todo hombre es racional” es una consecuencia que vale en esta materia, pero no es válida en razón de la forma, ya que no se da en caso de modificar la materia manteniendo la forma, por ejemplo “algún hombre es blanco, luego todo hombre es blanco”. De aquí puede inferirse a qué llama “forma de la consecuencia” y por la cual ésta es llamada formalmente buena. Forma es la disposición de las proposiciones y de los términos (de acuerdo a la cantidad, a la cualidad y a las otras propiedades lógicas) a fin de inferir una cosa de otra. Y cuando algo sigue de otro no por razón de la materia dispuesta sino por razón de la disposición misma, en cualquier materia, la consecuencia es llamada formal. De acuerdo a esto, la consecuencia formal pareciera ser una fórmula lógica válida universalmente. De consecuencia material no se ocupa y el ejemplo que ofrece parece vincularse más con la lógica de términos que con la proposicional<sup>32</sup>.

4. De parte del signo de inferencia la consecuencia es racional, condicional y casual. En la racional se utiliza la partícula “luego”; ejemplo, “el hombre es animal, luego es viviente”. En la condicional, la partícula “si”; ejemplo, “si el sol brilla, es de día”. En la causal, la partícula “porque”; ejemplo, “porque el hombre es racional, es risible”. Para la verdad de la condicional basta que la consecuencia sea buena aún cuando los extremos sean falsos; ejemplo, “si el hombre vuela, tiene alas”, es verdadera y sin embargo,

<sup>30</sup> JUAN DE SANTO TOMÁS [7], pág. 23.

<sup>31</sup> “consequentia non est propositio, ad quem solum pertinet verum et falsum, quia affirmat aut negat, sed est connexio illativa propositionum, ad quam pertinet debita dispositio et convenientia connexionis; conveniens autem et inconveniens faciunt bonum vel malum, non verum aut falsum”. *Ibid.* pág. 59.

<sup>32</sup> En efecto, inferir “todo hombre es racional” desde “algún hombre es racional” es propio de la generalización universal (Cfr. v. g. Copi [2], pág. 76) dando a “algún” el valor de “cualquier” que aquí le corresponde, sin duda.

los extremos son falsos. Para la verdad de la racional el antecedente y el consecuente deben ser verdaderos. Y agrega que dice “para la verdad” pues para la bondad de la consecuencia también de lo falso puede seguirse lo verdadero. Para la verdad de la causal es necesario que los extremos sean verdaderos y que el antecedente sea causa del consecuente; y así es verdad que el hombre es animal y es risible pero es falso que por ser animal sea risible.

En otro texto<sup>33</sup> divide las proposiciones condicionales en causales, racionales y estrictamente condicionales. En un texto que citamos en 2.3 vimos que la racional se reduce a la condicional; como no son equivalentes, sin duda lo que significa es que la racional implica la condicional.

5. Por último, la consecuencia puede ser silogística e inductiva<sup>34</sup>. Quiere esto significar que el silogismo es una parte de la consecuencia y en ella se fundamenta. No en vano al discutir en la Cuestión Disputada VIII, la noción de silogismo dice que parece más verdadero que el silogismo en su concepto esencial se diga de la oración compuesta de antecedente y consecuente y la ilación misma o consecuencia. Estudia el silogismo dentro de las consecuencias y, por otra parte, fundamenta la reducción del silogismo en una ley de lógica proposicional (5.5e). Todo esto significa que no hay dudas con respecto a la ubicación que le corresponde al silogismo; las confusiones posteriores podrían haberse originado en la denominación: silogismo es en Aristóteles, argumentación deductiva válida y en algunos escolásticos, argumentación deductiva válida construida con proposiciones y cuya validez depende de relaciones existentes entre los términos de las proposiciones (llamado también silogismo categórico); se dedicaron a éste y le aplicaron la denominación “silogismo” de Aristóteles.

Adviértase también que en Juan de Santo Tomás existe consecuencia o no existe entre los miembros de las proposiciones opuestas, equivalentes y convertidas. En efecto, dice: “en las contrarias, de la verdad de una sigue la falsedad de la otra pero es inválida la consecuencia si se va de la falsedad de una a la verdad de la otra . . . En las subcontrarias, de la falsedad de una sigue la verdad de la otra pero inversamente la consecuencia es inválida . . . De una equipolente a una equipolente la consecuencia siempre es

<sup>33</sup> JUAN DE SANTO TOMÁS [7], pág. 192: “conditionalibus... sirve sint causales, sive rationales, sive pure conditionales...”

<sup>34</sup> En realidad divide la consecuencia en silogismo, entimena, inducción y ejemplo, reduciendo el entimena al silogismo y el ejemplo a la inducción. Un problema interesante es el de la inducción en Juan de Santo Tomás. No puede analizarse sin conocer la actual lógica de términos. Dice Juan: “inductio, quantum ad *ascensum*, ordinatur ad inveniendas et probandas veritates universales, ut universales sunt, id est in quantum constant ex singularibus sub eis contentis”. *Ibid.* pág. 60. Este ascenso se vincula más con la generalización universal que con la inducción. Véase también *Ibid.* pág. 200. Y por fin cabría preguntarse si no se da generalización existencial en las reglas para argumentar en la ampliación y restricción. *Ibid.* pág. 39.

válida. . . Desde la proposición convertida a la conversa siempre hay consecuencia válida”<sup>35</sup>.

#### 4. — Negación, conjunción y disyunción

1. Sobre el sentido, el valor y el uso de la negación no hay dudas en Juan de Santo Tomás. Veamos algunos textos que confirman lo dicho.

a) Anteponiendo la negación a una proposición obtenemos su contradictoria. Dice: “Cualquier proposición se convierte en su contradictoria colocando la negación al principio de toda la proposición, pues esta negación niega todo lo que la otra afirma”<sup>36</sup>. Y en otro lugar: “Adviértase que no se da proposición que no sea capaz de contradicción por lo menos anteponiendo la negación a toda la proposición”<sup>37</sup>.

$$\frac{p}{\sim p}^{38}$$

b) No sólo se refiere a una proposición simple sino también a una proposición compuesta: “en las condicionales . . . se hacen las contradictorias mediante la negación de la partícula condicional, por ejemplo, “si el sol brilla, es de día”, “no si el sol brilla, es de día”<sup>39</sup>.

$$\frac{p \supset q}{\sim (p \supset q)}$$

c) La relación funcional de verdad entre una proposición (simple o compuesta) y su negación queda aclarada si exponemos lo que Juan de Santo Tomás entiende por “contradictorias”. Dice: “La oposición contradictoria, definida de acuerdo a su aspecto formal, es la oposición que repugna en verdad y falsedad de tal modo que dos contradictorias nunca pueden ser simultáneamente verdaderas o falsas, sino que si una es verdadera, la otra es falsa”<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> *Ibid.* pág. 81.

<sup>36</sup> *Ibid.* pág. 43: “quaecumque propositio, posita negatione a principio totius propositionis, redditur contradictoria eius, quia negatio illa negat totum quod altera affirmat”. También en *Ibid.* pág. 46: “negatio es malignantis naturae destruens quidquid invenit post se”.

<sup>37</sup> *Ibid.* pág. 185: “advertendum est nullam esse propositionem, quae contradictionis capax non sit, saltem praeponendo negationem toti propositioni”.

<sup>38</sup> Usamos variables proposicionales. Aclaremos que en Juan de Santo Tomás no encontramos variables de ninguna clase. El uso de términos “trascendentes” que ya se encontraba en San Alberto Magno, ha desaparecido, por lo visto, en el siglo XVII.

<sup>39</sup> JUAN DE SANTO TOMÁS [7], pág. 192: “In conditionalibus . . . fiunt contradictorias per negationem particulae conditionalis ut “si sol lucet, dies est” “non si sol lucet, dies est”.

<sup>40</sup> *Ibid.* pág. 42: “Oppositio contradictoria, si definiatur secundum suam rationem formalem, est illa, quae repugnat in veritate et falsitate, ita ut duae contradictorias numquam possit esse simul verae aut falsae, sed si una est vera, altera est falsa”.

Esta descripción puede representarse con la tabla de verdad de la negación:

p	$\neg p$
1	1
0	0

d) Formula explícitamente la doble negación: “la negación duplicada hace una afirmación”<sup>41</sup>.

p	$\neg p$	$\neg \neg p$
1	1	0
0	0	1

2. Ya hemos hablado de las proposiciones compuestas en Juan de Santo Tomás (2. 1, 2, 3, 4). Aquí, con respecto a estas proposiciones, veremos algunas cuestiones vinculadas más estrechamente con la lógica proposicional. Sobre la conjunción —que llama copulativa— los siguientes textos nos parecen interesantes:

a) “el relativo “que” en una proposición se resuelve o expone mediante una proposición copulativa significada por el término “y él”; por ejemplo, “Pedro que es sabio discute” se resuelve así: “Pedro es sabio y él (Pedro) discute”<sup>42</sup>.

Es decir que, de acuerdo a Juan de Santo Tomás, la conjunción no sólo es expresada lingüísticamente por “y”.

b) “Para la verdad de la copulativa se requiere que cada parte sea verdadera y para la falsedad basta que una parte sea falsa; por ejemplo, “el hombre es racional y el caballo relincha” es verdadera porque ambas partes son verdaderas y su verdad radica en la copulación de verdades. Pero si se dice “Pedro discute y la piedra corre” toda la proposición es falsa porque una de sus partes es falsa”<sup>43</sup>.

Encontramos aquí el valor funcional de verdad de la conjunción.

p	q	$p \cdot q$
1	1	1
1	0	0
0	1	0
0	0	0

<sup>41</sup> *Ibid.* pág. 27: “duplicata negatio efficit affirmationem”.

<sup>42</sup> *Ibid.* pág. 36: “Relativum qui”, positum in una propositione, resolvitur seu exponitur per unam propositionem copulativam significatam per hunc terminum “et ille”, ut si dicas: “Petrus qui es doctus, disputat” resolvitur sic: “Petrus est doctus, et ille disputat”.

<sup>43</sup> *Ibid.* págs. 54-55: “Ad veritatem copulativae requiritur, quod utraque pars sit vera; ad falsitatem sufficit, quod altera pars sit falsa, ut “Homo est rationalis et equus est

e) “Desde la copulativa hacia cualquiera de sus partes hay una consecuencia formal; por ejemplo, esto se sigue “Pedro corre y discute, luego Pedro discute”<sup>44</sup>. También al hablar de ciertas reglas para argumentar con las proposiciones exceptivas afirma que se da una consecuencia formal semejante a la que se da cuando en cualquier copulativa se va desde el todo a la parte<sup>45</sup>.

Estos textos nos muestran que ha formulado la simplificación. Lo expuesto por Juan de Santo Tomás puede expresarse así:

$$(p \cdot q) \supset p$$

$$(p \cdot q) \supset q^{46}$$

Estas mismas leyes pueden inferirse del siguiente texto: “Hay una buena consecuencia cuando se va desde una exponible o analizable hacia cualquier exponente copulativamente... se va desde la copulativa a las partes”<sup>47</sup>.

3. Sobre la disyunción hemos encontrado dos aspectos interesantes: su valor funcional de verdad como inclusión y algunas leyes fundamentales.

a) La disyuntiva tiene sentido inclusivo. Dice: “Para la verdad de la disyuntiva basta que una parte sea verdadera... por ejemplo, “el hombre es animal o el sol es negro” es verdadera... pero la falsedad de una disyuntiva exige que cada parte sea falsa... por ejemplo, “el hombre relincha o el caballo es risible”<sup>48</sup>.

p	q	p v q
1	1	1
1	0	1
0	1	1
0	0	0

b) El silogismo disyuntivo puede inferirse del texto siguiente: “Es válido pasar desde una disyuntiva con negación de una de sus partes a la afirmación de la otra; por ejemplo, “Pedro discute o corre y no discute, luego corre”<sup>49</sup>.

$$((p \vee q) \cdot \sim p) \supset q$$

---

hinnibilis”, est vera, quia utraque pars est vera; consistit enim veritas illius in copulatione veritatum. Si autem dicas: “Petrus disputat et lapis currit”, tota est falsa, quia pars eius est falsa”.

<sup>44</sup> *Ibid.* pág. 55: “A copulativa affirmativa ad quamlibet eius partem est formalis consequentia... Ut bene sequitur: “Petrus currit et disputat, ergo Petrus disputat”.

<sup>45</sup> *Ibid.* pág. 57: “Ab exceptiva copulative exposita ad quamlibet exponentem est formalis consequentia, sicut in quacumque copulativa a tota ad partem”.

<sup>46</sup> Al aplicar lógica simbólica soslayamos la distinción entre argumentación y proposición, formulando las expresiones válidas universalmente como si ellas fueran tautologías.

<sup>47</sup> JUAN DE SANTO TOMÁS [7], pág. 81: “Ab exponibili vel resolubili ad quamlibet copulative est bona consequentia... quia est a copulativa ad partem”.

<sup>48</sup> *Ibid.* pág. 55: “Ad veritatem disiunctivae sufficit alteram partem esse veram; ut “Homo est animal, vel sol est niger” est vera... At vero ad falsitatem disiunctivae requiritur, ut utraque pars sit falsa... ut si dicas: “Homo est hinnibilis, vel equus est risibilis”.

<sup>49</sup> *Ibid.* pág. 55: “A tota disiunctiva cum destructiones unius partis ad positionem alterius valet consequentia, ut: “Petrus disputat vel currit, et non disputat, ergo currit”.



c) La adición se infiere del texto siguiente: “Desde la parte de la disyuntiva al todo es buena la consecuencia; por ejemplo, “Pedro es justo, luego es justo o rico”<sup>50</sup>.

$$p \supset (p \vee q)$$

d) Inferimos una de las leyes de De Morgan, de los textos siguientes: “por ejemplo, en esta copulativa “Pedro corre y Juan lee”, su contradictoria será esta disyuntiva: “Pedro no corre o Juan no lee”<sup>51</sup>. “Con las disyuntivas contradecimos a las copulativas si aquellas son de cualidad opuestas; por ejemplo, “Toda leche es blanca y toda leche es dulce” tiene por contradictoria “Alguna leche no es blanca o alguna leche no es dulce”<sup>52</sup>.

$$\neg (p \wedge q) \supset (\neg p \vee \neg q)$$

Que tuvo clara noción de esta ley lo muestra el texto siguiente donde la combina con la adición: “en las exceptivas que se exponen disyuntiva y contradictoriamente respecto de las copulativas es válido pasar desde cualquier exponente al todo por la regla de las disyuntivas”<sup>53</sup>.

e) Como conclusión de lo que se refiere a las conjuntivas y a las disyuntivas vamos a interpretar el siguiente texto: “la copulativa siempre sigue lo parte más débil. Parte más fuerte es la verdad... parte más débil es lo falsedad... Si se pone una parte fuerte toda la disyuntiva se hace verdadera... si se pone una parte débil toda la copulativa se hace falsa...”<sup>54</sup>.

Quiere decir, entonces, que las tablas de verdad para la conjunción y disyunción podrían explicarse del siguiente modo:

p . 0	0
0 . p	0

p v 1	1
1 v p	1

No ha expuesto Juan de Santo Tomás que en la conjunción si se da “p . 1” o “1 . p” el valor de la conjunción depende de “p” y en la disyuntiva si se da “p v 0” o “0 v p” el valor de la disyunción también depende de “p”<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> *Ibid.* pág. 55: “a parte disiunctivae ad totam bona est consequentia, ut: “Petrus est iustus, ergo vel est iustus vel dives”.

<sup>51</sup> *Ibid.* pág. 165: “ut si dicas hanc copulativam: “Petrus currit et Ioannes legit”, contradictoria eius erit disiunctiva haec: “Petrus non currit, vel Ioannes non legit”.

<sup>52</sup> *Ibid.* pág. 192: “per disiunctivas contradicimus copulativis, si sint oppositae qualitatis, ut si dicas: “Omne lac est album et omne lac est dulce” contradictoria eius est: “Aliquod lac non est album vel aliquod lac non est dulce”.

<sup>53</sup> *Ibid.* pág. 57: “In exceptivis, quae exponuntur disiunctive et contradictorie respectu copulativarum, valet a qualibet exponente ad totam per regulam disiunctivarum”.

<sup>54</sup> *Ibid.* pág. 55: “Copulativa sequitur semper debiliorem partem, disiunctiva fortiolem. Fortior pars dicitur vera... debilior dicitur falsa... Ad unius enim partis fortioris positionem tota disiunctiva redditur vera... ad unius vero debilioris positionem tota copulativa redditur falsa”.

<sup>55</sup> Este procedimiento es utilizado por QUINE [10] 5 y HILBERT-ACKERMANN [6], p. 8, entre otros.

4. Incluimos dos textos; el primero se vincula con la función de Sheffer y el otro con la equivalencia.

a) Teniendo en cuenta los valores que ha asignado a la negación (4.1) y a la conjunción (4.2), lo que llama copulativa negativa es la función de Sheffer. Dice nuestro autor: “en las copulativas negativas no sigue la parte desde el todo; por ejemplo, no vale “no es verdad que algún hombre es caballo y el hombre es piedra; luego el hombre es piedra”<sup>56</sup>.

La conjunción negada “no es verdad que algún hombre es caballo y el hombre es piedra” tiene el siguiente valor:

p	q	$p \cdot q$	$\neg (p \cdot q)$
1	1	1	0
1	0	0	1
0	1	0	1
0	0	0	1

Por otra parte, como lo afirma el texto,  $\neg (p \cdot q) \supset q$ , no es válido:

p	q	$p \cdot q$	$\neg (p \cdot q)$	$\neg (p \cdot q) \supset q$
1	1	1	0	1
1	0	0	1	0
0	1	0	1	1
0	0	0	1	0

b) La consecuencia llamada mutua puede interpretarse como la equivalencia. Dice el texto: “la consecuencia se llama mutua cuando vale no sólo desde la convertida a la conversa sino también de la conversa a la convertida”<sup>57</sup>. Aun cuando no es muy claro el sentido, creemos que hay aquí una co-implicación:

$$(p \supset q) \cdot (q \supset p)$$

### 5. — Consecuencias

Hemos expuesto en 3. la noción de consecuencia y su división. Aquí trataremos de interpretar esos y otros textos agregando después algunas leyes vinculadas con la lógica proposicional.

1. La consecuencia, definida como “oración en la que, dada una cosa se sigue otra”, es, sin duda, la argumentación deductiva válida o lo que Aristó-

<sup>56</sup> JUAN DE SANTO TOMÁS [7], pág. 55: “In negativis autem copulativis non sequitur a toto ad partem, ut non valet: “Non aliquis homo est equus, et homo est lapis; ergo homo est lapis”.

<sup>57</sup> *Ibid.* pág. 81: “Dicatur mutua consequentia, quando valet non solum a conversa ad convertentem, sed etiam e contra a convertente ad conversam”.

teles llamó silogismo. Pero aquí surge una dificultad: Juan de Santo Tomás define al silogismo con el mismo sentido<sup>58</sup> Creemos que esta confusión puede explicarse así: no es difícil que la autoridad de Aristóteles y Santo Tomás haya impedido que Juan de Santo Tomás estimara en su real valor algunas ideas y descubrimientos que no figuraban en sus maestros. Confirma esto la circunstancia de que en su lógica sólo hayan influido las obras de Santo Tomás y algunas espureas que él consideró de su maestro (v. g. la *Summa totius logicae Aristotelis*). A Occam no lo utiliza en el *Ars Logica* y a Pedro Hispano lo cita sólo una vez y con motivo de una cuestión secundaria. Lo que Aristóteles llamó silogismo es la consecuencia de Juan de Santo Tomás y lo que éste llama silogismo es el silogismo categórico. La división de la consecuencia en buena y mala (3, 2) creemos que debe interpretarse así: la buena corresponde a la implicación en general, es decir, que no se determina el tipo de implicación (material o estricta); la mala corresponde a la falsa enunciación de una implicación.

2. Cabría preguntarse si las consecuencias son tésis o reglas. A veces las enuncia como tésis pero en otras circunstancias como reglas.

En el texto citado en 2. 3 distingue bien el sentido de la condicional como proposición y el sentido de la racional como argumentación pero como vimos en 3. 4, “racional” aparece como miembro de la división de la condicional. Se aclararía el sentido de la “racional” y la conexión que tiene con la teoría de la demostración en el siguiente texto donde, después de afirmar que una de las condiciones de la demostración es que ella se haga a partir de lo verdadero, dice: “debe hacerse desde lo verdadero porque aunque puede concluirse lo verdadero desde lo falso, en razón de la forma y supuesta la concesión de las premisas, científicamente no puede concluirse lo verdadero desde lo falso porque la prueba da certeza y evidencia”<sup>59</sup>.

La aceptación de una condicional ilativa (2.3) también está vinculada con la demostración. Dice refiriéndose a aquélla: “Toda condicional verdadera es necesaria y toda condicional falsa es imposible, porque una buena consecuencia siempre y necesariamente es buena... Se funda, entonces, la bondad de la consecuencia en la conexión de los extremos... Si se lo toma en el sentido de la condicional ilativa, pertenece al conocimiento necesario, porque tal condicional es necesaria o imposible”<sup>60</sup>. El sentido de esta condicional se acerca,

<sup>58</sup> *Ibid.* pág. 62: “oratio, in qua quibusdam positis et concessis necesse est aliud evenire, eo quod haec posita sunt”.

<sup>59</sup> *Ibid.* pág. 774: “ex veris, quia licet possit verum concludi ex falso ratione formae et supposita concessione praemissarum, tamen scientificè probari non potest ex falso verum, quia probatio dat certitudinem et evidentiam”.

<sup>60</sup> *Ibid.* pág. 54: “omnis conditionalis vera est necessaria, et omnis falsa impossibilis, quia bona consequentia semper et necessario est bona... fundatur enim bonitas consequentiae in connexione extremorum... si sumatur in vi conditionalis illativae, pertinet ad cognitionem necessariam, quia vel talis conditionalis est necessaria vel impossibilis”.

nos parece, al de la implicación estricta. Lewis-Langford [8], p. 164, dice, por ejemplo, que “todo lo implicado estrictamente por una proposición necesaria es necesariamente verdadero”, y Juan de Santo Tomás: “Si el antecedente es necesario, el consecuente también es necesario”<sup>61</sup>.

El principio universal en que se fundamenta toda consecuencia afirma que “no puede darse en una buena consecuencia un antecedente verdadero y un consecuente falso, sino que si el antecedente es verdadero también lo es el consecuente”<sup>62</sup>. Cabría preguntarse qué tipo de implicación encierra el texto. Creemos que lo aclara más adelante: “Si el consecuente es falso (y el antecedente verdadero), arrastraría tras de sí al antecedente en razón de la conexión que tiene la verdad del consecuente con la verdad del antecedente”<sup>63</sup>. Hay, entonces, una conexión entre la verdad del consecuente y la verdad del antecedente; esta conexión se acerca al sentido de la implicación en Crisipo y en Lewis, y está también vinculada con la teoría de la demostración sostenida por Juan de Santo Tomás.

3. La posibilidad de una implicación material podría encontrarse en el texto: “Si (si toma el *si* con la fuerza de una condicional) de concomitancia o de orden de uno con otro, entonces tal conocimiento condicional es un conocimiento de coexistencia y de proporción de uno y otro o de posición de uno con otro, y debe reducirse a alguna causa que una o que proporcione uno y otro y que de hecho fundamente aquella verdad que tiene la proposición, aunque los extremos de hecho no existan”<sup>64</sup>. El texto, sin duda, es oscuro. Aconsejamos consultar el texto latino.

Aquí sólo nos dice que el *si* puede tener el sentido de una condicional de concomitancia, y la verdad de la proposición así formada depende de algo que une o que pone una proposición después de otra. Ese algo debe conectarse con la “unidad de orden” que vimos en 2.2 y con el sentido funcional de verdad que analizamos en 2.4. De este modo, la condicional de concomitancia tiene el valor de la implicación material.

A modo de confirmación, podríamos razonar así: las hipotéticas en Juan de Santo Tomás dependen de la verdad de las categóricas y las condicionales son hipotéticas; luego, la verdad de las condicionales depende de la verdad de las categóricas. Se libera así nuestro autor de toda otra consideración extra-

<sup>61</sup> *Ibid.* pág. 76: “si antedecens est necessarium, etiam consequens est necessarium”.

<sup>62</sup> *Ibid.* pág. 75: “Non potest in bona consequentia dari antedecens verum et consequens falsum, sed si antedecens est verum etiam et consequens”.

<sup>63</sup> *Ibid.* pág. 75: “Si autem consequens est falsum, trahit post se antedecens ratione connexionis, quam habet veritas consequentis cum veritate antedecentis”.

<sup>64</sup> *Ibid.* pág. 54: “Si autem non sumatur (ly “si”) in vi conditionalis illatiuae, sed concomitantiae aut ordinis unius cum alio, tunc talis cognitio coexistentiae et proportionis unius alio seu positionis unius cum positione alterius debetque reduci ad aliquam causam coniungentem aut proportionantem unum cum alio et de facto fundantem veritatem illam, quam de facto habet propositio, licet extrema de facto non existant”.

formal (especialmente del objeto principal de su lógica: la demostración), para arribar no a una determinación exacta de la implicación material, sino más bien a una posibilidad de su existencia <sup>65</sup>.

4. Pero hay otra manera de mostrar que en Juan de Santo Tomás se da la implicación material <sup>66</sup>. La argumentación depende: 1) de los valores que adquiere  $\sim p \vee q$  según los valores admitidos por Juan de Santo Tomás para la negación (4.1c) y la disyunción 4.3a); 2) de la exportación <sup>67</sup> y de la definición de equivalencia; 3) de los siguientes textos:

a) "Para la verdad de la disyuntiva basta que una parte sea verdadera... , pero la falsedad de una disyuntiva exige que cada parte sea falsa" (4.3a).

b) "Es válido pasar desde una condicional a una disyuntiva compuesta por el consecuente y la contradictoria del antecedente. Por ejemplo, "si el sol brilla luego es de día, luego es de día o el sol no brilla" <sup>68</sup>.

Con estos datos argumentamos así: al admitir el paso de  $(\sim p \vee q) \cdot p$  a  $q$ , debe admitirse por exportación el paso de  $\sim p \vee q$  a  $p \supset q$ . Pero, por el texto b), es lícito de  $p \supset q$  pasar a  $\sim p \vee q$ . Aplicando la definición de equivalencia, como pasamos primero de  $\sim p \vee q$  a  $p \supset q$  y después desde  $p \supset q$  a  $\sim p \vee q$ , inferimos  $(\sim p \vee q) \equiv (p \supset q)$ . Pero el valor de  $\sim p \vee q$  da 0 sólo cuando  $p$  es 1 y  $q$  es 0; la tabla de  $p \supset q$  será igual <sup>69</sup>.

$p$	$q$	$p \supset q$
1	1	1
1	0	0
0	1	1
0	0	1

<sup>65</sup> DOYLE [5], págs. 24 y 25 cita dos textos donde pareciera estar implícita la implicación material. También ALONZO CHURCH [3], pág. 83 se refiere a la posibilidad de una implicación material en JUAN DE SANTO TOMÁS.

<sup>66</sup> Repetimos aquí lo expuesto en Moreno Alberto [9].

<sup>67</sup> DOYLE [5], págs. 11 y 12 infiere esta ley del siguiente modo: "Es legítimo concluir que la argumentación racional "Petrus disputat vel currit, et non disputat; ergo currit" implica la condicional "Si Petrus disputat vel currit, et si Petrus non disputat, tunc Petrus currit". Si la primera es verdadera la segunda también debe serlo; si hay implicación en un caso hay también implicación en el otro. La única diferencia es esta: la racional es verdadera sólo si sus miembros son verdaderos, mientras que la condicional es verdadera sin tener en cuenta la verdad de sus miembros. Parece legítimo entonces deducir lo siguiente desde la condicional "Si Petrus disputat vel currit tunc si non disputat, currit" entonces uno de sus miembros implica que el otro implica "Petrus currit".

<sup>68</sup> JUAN DE SANTO TOMÁS [7], pág. 55: "conditionalis ad disiunctivam constantem consequente et contradictorio antecedentis valet, ut "Si sol lucet, dies est; ergo vel est dies, vel sol non lucet".

<sup>69</sup> La prueba formal podría expresarse así:

- 1)  $((\sim p \vee q) \cdot p) \supset q$
- 2)  $(p \supset q) \supset (\sim p \vee q) \quad / \therefore (\sim p \vee q) \equiv (p \supset q)$
- 3)  $(\sim p \vee q) \supset (p \supset q) \quad 1/\text{Exp.}$
- 4)  $(\sim p \vee q) \equiv (p \supset q) \quad 2,3 \text{ Equiv.}$

5. Vamos a enumerar las afirmaciones que figuran en Juan de Santo Tomás vinculadas con las leyes de lógica proposicional.

a) Las definiciones de consecuencia buena y mala (3.2) podrían expresarse mediante fórmulas del siguiente tenor:

$$\begin{aligned}(p \supset q) \supset \sim (p \cdot \sim q) &^{70} \\ (p \cdot \sim q) \supset \sim (p \supset q)\end{aligned}$$

b) Hemos visto en 5.4b que la implicación es equivalente a una disyunción que niega el antecedente y afirma el consecuente:

$$(p \supset q) \equiv (q \vee \sim p)$$

Aplicando la conmutación al segundo miembro de la equivalencia, obtenemos una fórmula equivalente a la definición de implicación.

c) “Desde toda la condicional y la afirmación del antecedente es consecuencia buena afirmar el consecuente; por ejemplo: “si el sol brilla, es de día; el sol brilla, luego es de día”<sup>71</sup>.

$$((p \supset q) \cdot p) \supset q$$

Corresponde al modo ponens.

d) Una fórmula semejante a la del silogismo hipotético se podría inferir del siguiente texto:

“Todo lo que sigue al consecuente de una buena consecuencia sigue de su antecedente; en otras palabras suele decirse: lo que vale en la consecuencia vale del primero al último, lo cual es evidente”<sup>72</sup>.

$$((p \supset q) \cdot (q \supset r)) \supset (p \supset r)$$

<sup>70</sup> Esta expresión se vincula con las nociones de condicional y “sentido parcial común”, de acuerdo a Copi [2], pág. 17: “un sentido parcial común a las diferentes clases de enunciados condicionales surge cuando preguntamos qué circunstancias bastarían para establecer la *falsedad* de una condicional... Cualquier condicional con un antecedente verdadero y un consecuente falso debe ser falsa... En otras palabras, para que cualquier condicional *si p luego q* sea verdadera,  $\sim (p \cdot \sim q)$ ... debe también ser verdadero”.

<sup>71</sup> JUAN DE SANTO TOMÁS [7], pág. 55: “A tota conditionali cum positione antecedentis ad positionem consequentis est bona consequentia, ut “si sol lucet, dies est; sed sol lucet; ergo dies est”.

<sup>72</sup> *Ibid.* pág. 76: “Quidquid sequitur ad consequens bonae consequentiae, sequitur ad antecedens illius. Quod aliis verbis dici solet: Quod valet consequentia de primo ad ultimum; quod de se manifestum est”.

e) “Todo lo que repugna al consecuente en una buena consecuencia, repugna también al antecedente”<sup>73</sup>. El sentido de este texto puede formularse así:

$$((p \supset q) \cdot (q \supset \sim r)) \supset (p \supset \sim r)$$

Sin embargo, agrega “en otras palabras suele decirse: si del antecedente se sigue el consecuente, de opuesto consecuente se sigue opuesto antecedente”<sup>74</sup>. Pero el sentido de este texto como el del que figura más adelante “del opuesto del consecuente se sigue el opuesto del antecedente”<sup>75</sup> creemos que se expresa mejor así:

$$(p \supset q) \supset (\sim q \supset \sim p)$$

Esta misma fórmula la encontramos aplicado a la oposición de proposiciones: “en una buena consecuencia si lo que es inferido es falso, así es el antecedente”.

Creemos que estos fórmulas podrían corresponderse con el modo tollens y con la transposición.

Al tratar la reducción al imposible de los silogismos, dice: “la reducción al imposible se fundamenta en aquel principio “en una buena consecuencia, de la contradictoria del consecuente se sigue la contradictoria del antecedente”<sup>76</sup>. En dos textos dice “opuesto” sin especificar el tipo de oposición; con este último texto, queda aclarado que se refiere a la contradicción.

f) En la misma reducción al imposible dice: “la reducción al imposible prueba deduciendo dos contradictorias simultáneamente verdaderas, lo cual es imposible. Para esto se supone lo contradictorio de la proposición negada, se agrega una proposición concedida; entonces se infiere la contradictoria de la

<sup>73</sup> *Ibid.* pág. 76: “Quidquid repugnat consequenti in bona consequentia, repugnat et antecedenti”.

<sup>74</sup> *Ibid.* pág. 76: “Quod aliis verbis dici solet: si ex antecedente sequitur consequens, ex opposito consequentis sequitur oppositum antecedentis”.

<sup>75</sup> *Ibid.* pág. 197: “ex opposito autem consequentis sequitur antecedentis”. Agrega que la razón de esto radica en que “si del opuesto del consecuente no se sigue el opuesto del antecedente podría estar el opuesto del consecuente con este antecedente ya que no infiere el opuesto del antecedente. Pero el opuesto del consecuente es falso si se ha supuesto que el consecuente era verdadero, esto es, inferido desde antecedente verdadero. Por consiguiente podría estar la falsedad del consecuente con el antecedente mismo y así se daría un antecedente verdadero y un consecuente falso”. Hoy diríamos sencillamente: debe darse  $(p \supset q) \supset (\sim q \supset \sim p)$  ya que si así no ocurriera tendríamos  $(\sim (\sim q \supset \sim p)) \supset (\sim q \cdot p)$  pero  $p$  es verdadero y  $\sim q$  es falso y ésto no puede ser.

<sup>76</sup> JUAN DE SANTO TOMÁS [7], pág. 68: “et fundatur in illo principio”: “In bona consequentia ex contradictorio consequentis sequitur contradictorium antecedentis”.

otra proposición concedida; por consiguiente, se infiere que dos contradictorias son simultáneamente verdaderas”<sup>77</sup>.

El sentido de este texto se expresa mediante las siguientes fórmulas:

$$\begin{aligned} & ((p \cdot q) \supset r) \supset (p \cdot \neg r) \supset \neg q \\ & ((p \cdot q) \supset r) \supset (q \cdot \neg r) \supset \neg p \end{aligned} \quad ^{78}$$

6. Para Juan de Santo Tomás es este “el principio y la raíz donde se origina el defecto y la malicia de las consecuencias: toda vez que pueda ser el antecedente verdadero y el consecuente falso, la consecuencia es mala”<sup>79</sup>. Es, nos parece, una formulación del “sentido parcial común” de la implicación (5.5a)

$$(p \cdot \neg q) \supset \neg (p \supset q)$$

Podrían surgir dudas de este texto, ya que a continuación habla de conexión ilativa”, y esta conexión bien podría confundirse con la citada en 5.2. Sin embargo, aquí, al hablar de “conexión ilativa” de proposiciones y no de “condicionales” (ilativas), tiene en cuenta el sentido que le asignamos en la fórmula. Como afirmación de esto, citamos “in extenso” lo que dice a continuación del texto aquí citado:

“Como la consecuencia es la conexión ilativa de dos proposiciones, toda vez que se dé antecedente verdadero sin consecuente verdadero la conexión no es buena ni formal porque uno puede estar sin el otro o la verdad de uno sin la verdad del otro. Pero si uno está sin el otro, la conexión se rompe; luego la conexión y la consecuencia son malas porque pueden disolverse. De donde se sigue que todo lo que facilita la verdad del antecedente más que la del consecuente conduce a una mala consecuencia, porque puede llegar a darse un antecedente verdadero sin consecuente. E inversamente: lo que hace más difícil un consecuente falso que un antecedente conduce o edifica la bondad de la consecuencia”<sup>80</sup>.

## 6.—Conclusiones

<sup>77</sup> *Ibid.* pág. 68: “Reductio per impossibile probat deducendo ad duas contradictorias simul veras, quod est impossibile. Et ad hoc assumit contradictoriam propositionis negatae et adiuncta una propositione concessa infert contradictoriam alterius concessae, et consequenter infert duo contradictoria simul vera”.

<sup>78</sup> Este fundamento no difiere del que expone, por ejemplo STEBBING SUSAN [12], pág. 67.

<sup>79</sup> JUAN DE SANTO TOMÁS [7], págs. 76 y 77: “unicum esse principium et radicem unde defectus et malitia consequentiarum oritur, scilicet: “Quotiescumque potest reddi antecedens verum et consequens falsum, consequentia est mala”.

<sup>80</sup> *Ibid.* pág. 77. Obsérvese, además, que hay aquí un antecedente de la simplificación de las tablas de implicación. Cfr. HILBERT-ACKERMANN [6], pág. 8; por otra parte, ha aplicado esta simplificación a la conjunción y a la disyunción (4. 3c.).



1. La proposición tiene en Juan de Santo Tomás el mismo valor que le asigna la lógica actual; no es difícil que el problema de la comunicación de proposiciones y argumentaciones le obligara a considerarla en cuanto “voz” que no expresa el sentido, sino que lo significa (1.4).

2. La división de las proposiciones en simples y compuestas es una división esencial (2.1). Las compuestas se acercan a la argumentación (2.1) y su verdad depende de las simples que las forman (2.2). Las copulativas y disyuntivas son auténticamente compuestas: tienen, como toda compuesta, una verdad que depende de la verdad de las simples (2.4).

3. La condicional puede ser ilativa y de concomitancia (2.3). La ilativa se vincula con la demostración y se acerca a la implicación estricta (5.2). La de concomitancia se acerca a la implicación material (5.3).

4. Hay una clara comprensión del sentido, valor y uso de la negación (4.1); la aplica a la proposición simple y a la compuesta (4.1a,b) y tiene un valor funcional de verdad representable por una tabla de verdad (4.1c). Formula la doble negación (4.1d).

5. La conjunción —que no sólo se expresa lingüísticamente por “y” (4.2a)— tiene un valor funcional (4.2b) que puede expresarse de modo más simple (4.3e). Formula la simplificación (4.2c).

6. La disyunción tiene un valor funcional de verdad que corresponde al sentido inclusivo de “vel” (4.3a), y puede expresarse de modo más simple (4.3e). Formula el silogismo disyuntivo (4.3b), la adición (4.3c) y una de las leyes de De Morgan (4.3d).

7. Las copulativas negativas corresponden a la llamada función de Sheffer (4.4a) y la consecuencia mutua puede corresponder a la equivalencia (4.4b).

8. La consecuencia se define como la argumentación (3.1) y corresponde a lo que Aristóteles llamó silogismo (5.1). A veces son tesis, y otras, reglas (5.2). La divide de diversas maneras:

1. Puede ser buena o mala (3.2). La buena corresponde a la implicación en general y la mala parece ser la enunciación falsa de una implicación (5.1).

2. Puede ser material y formal; la formal es una fórmula lógica válida universalmente (3.3). De la material no se ocupa y parece conectarse con la lógica de términos (3.3).

3. Puede ser racional, condicional y causal (3.4). Al reducir la racional a la condicional reduce la argumentación a la condicional (2.3).

La racional parece, entonces, implicar la condicional (3.4). Por otra parte, la racional se conecta con la teoría sobre demostración (5.2). Además, divide a la condicional en causal, racional y estrictamente condicional (3.4). Hay en el tratamiento de la racional una confusión (5.2).

4. Puede ser silogística e inductiva (3.5). El silogismo categórico es parte de la consecuencia (3.5) y la reducción al imposible se fundamenta en una ley de lógica proposicional (5.5e y 5.5f). Además, la consecuencia se aplica a la conversión, a la oposición y a la equipolencia (3.5).

9. El principio que fundamenta toda consecuencia se acerca a la implicación material no sólo teniendo en cuenta la condicional de concomitancia (5.3) sino también aplicando métodos de lógica simbólica (5.4). Podría inferirse también una simplificación de la tabla de verdad de la implicación (5.6) y una expresión del "sentido parcial común" (5.5a).

10. Formula una buena cantidad de leyes vinculadas con la implicación (5.5). La implicación es equivalente a la disyuntiva que niega el antecedente y afirma el consecuente (5.5b y 5.4b). Formula el modo ponens (5.5c), el silogismo hipotético (5.5d) y leyes equivalentes a la transposición y al modo tollens (5.5e). El defecto y la malicia de las consecuencias se fundamenta en el "sentido parcial común" (5.6).

11. Hay una propiedad fundamental en la lógica analizada; la llamaríamos "carácter selectivo". El ejemplo típico de este carácter es la elección del sentido inclusivo en la disyunción (4.3a). Avanzando un poco más podríamos decir que ésta es una propiedad de toda lógica; por ella reacciona: 1) contra el supuesto ingenuo de que es posible abarcar todo sistema y toda interpretación y 2) contra el supuesto intolerante de que sólo un sistema e interpretación es posible.

A. MORENO

Universidad Católica Argentina  
Santa María de los Buenos Aires

#### REFERENCIAS

- [1] ARISTÓTELES: *The works of Aristotle translated into English*. Vol. 1 Oxford University Press, 1928.
- [2] COPI IRVING M: *Symbolic Logic*. The Macmillan Company, New York, 1954.
- [3] CHURCH ALONZO: recensión de "Francis C. Wade. Translator's introduction. John of St. Thomas, *Outlines of formal logic*, translated by Francis C. Wade, Marquett University Press, Milwaukee 1955, pp. 1-24".

- [4] *Dictionnaire de la Theologie catholique*. Lib. Letouzey et Ané. París, 1924.
- [5] DOYLE J.: "John of St. Thomas and mathematical logic". *The New Scholasticism* 27. 1953, pp. 3-38.
- [6] HILBERT D. ACKERMANN W.: *Grunzüge der theoretischen Logic* Springer- Verlag. 4 Auflage. 1959.
- [7] IOANNIS A SANCTO THOMA: *Ars Logica*. Nova editio a B. Reiser. Marietti, Taurini, 1930.
- [8] LEWIS C. I. LANGFORD C. H.: *Symbolic Logic*. Dovers Publications. New York.
- [9] MORENO ALBERTO: "Implicación material en Juan de Santo Tomás". *SAPIENTIA*, 1959, XIV, 188-91.
- [10] QUINE WILLARD V. O.: *Methods of logic*. Holt, New York, 1950.
- [11] SCHOLZ HEINRICH: *Geschichte der Logic*. Geschichte der Philosophie in lãsgsschnitten, Heft 4. Berlín 1931.
- [12] STEBBING SUSAN: *A modern elementary logic*. Mathuen. London 1943.
- [13] THOMAS I.: "Material implication in John of St., Thomas". *Dominican Studies*, III 1950, pág. 180.

## LA CIENCIA Y EL FUTURO DE LA HUMANIDAD\*

### I

Es un hecho bien conocido que los historiadores profesionales no gustan de la historia contemporánea. Y es justo; porque a fin de determinar la importancia histórica de lo que sucede hoy, debe saberse qué brotará mañana a partir de los sucesos actuales. El curso de los acontecimientos es mucho más importante que su significado literal; y ¿cómo podríamos saber de ese rumbo sin conocer el futuro?

Es por ello que los historiadores, que en cuanto tales deben ser prudentes, tienen plena razón en no gustar de la historia coetánea. La conclusión inmediata a extraer de este hecho pareciera ser que los organizadores de estas conferencias han procedido bien al no solicitar sea un historiador profesional de la ciencia quien se refiera al modo en que ésta conformará el futuro de la humanidad: si los historiadores no estiman tratar del presente, rehusarán, *a fortiori*, decir algo acerca del futuro. Juicioso parece, de consiguiente, invitar a un filósofo de la ciencia, ya que los filósofos están, según consenso común, más inclinados a la especulación.

Especulemos, entonces. Pero no a modo de una engreída ciencia-ficción que sabe exactamente las posibilidades futuras de la ciencia; no es esta tarea de filósofo. Podría haberse invitado a un científico puro, pero éste ciertamente se habría rehusado, porque los científicos son también prudentes: saben lo desconocido que es el futuro de la ciencia, y que las nuevas contribuciones —que pueden surgir de cualquier dominio— trastornarán toda especulación acerca de aquel futuro.

---

\* Trabajo leído en la sesión de apertura de la *Summersession* para 1961 de la Sociedad pro erección de una Universidad Mundial (N. de la R.: La *World University* significa un intento, por parte de un distinguido núcleo de estudiosos, de fundar una Universidad verdaderamente internacional. A tal efecto se están organizando anualmente y en diversos países, reuniones que duran varias semanas y en las cuales se escuchan las palabras de destacados profesores según un plan determinado).

La ciencia es, por definición, una aventura hacia lo desconocido. Mas, por cuanto he aceptado la invitación, estoy atado a algún género de especulación. Pero, ¿a cuál género? Permítaseme, sin embargo, una pregunta previa: hablar del papel que la ciencia jugará en el futuro, ¿es asunto de mera especulación? Cuando gobiernos y grandes industrias invierten una considerable suma de dinero en la investigación científica, ¿especulan con la probabilidad acerca del valor futuro de la ciencia según su valor actual, o bien están seguros de ello? Proponer la cuestión es contestarla: están ciertos.

Por supuesto que nadie sabe de las reales posibilidades que deparará en el futuro la investigación científica, mas estamos seguros que la ciencia jugará un importante papel en la conformación del porvenir. ¿Por qué lo estamos? ¿Cómo sabemos que la ciencia no retornará jamás a su posición de siglos pasados cuando era ciencia desinteresada y sin consecuencias prácticas para la vida material de la humanidad? La cuestión es importante porque muestra que podemos pensar acerca del futuro sin especulación (en el peor sentido del término).

Es evidente que sólo podremos lograr una respuesta a nuestra pregunta teniendo en cuenta consideraciones históricas, debiendo buscar en la historia un curso que se revele a sí mismo sin ninguna duda. Lo cual no es fácil, porque la historia nos enfrenta con sucesos factuales, que nadie puede prever ni explicar aun luego de ocurridos, al menos no de modo tal que podamos ver *a posteriori* que debieron haber ocurrido como lo hicieron. Un ejemplo: ¿Cuál habría sido el curso de la historia europea medieval si los árabes no se hubieran apoderado de las tradiciones filosóficas y científicas de los griegos? Tradiciones que se habían perdido en Europa occidental y pudieron haberlo hecho totalmente; parece afortunado que los árabes las hayan preservado.

La historia nos señala tantos ascensos y declinaciones culturales que se hace difícil sostener que de uno u otro modo no se habrían perdido enteramente los resultados del pensamiento griego. La historia se compone, en verdad, de toda clase de factores casuales; pero esto es sólo un aspecto de ella. Existe también otro: la historia además nos muestra un tipo de evolución que tendrá lugar de uno u otro modo, porque se trata de una evolución humana, una realización gradual de lo que el hombre será. Evolución que puede no ser una recta sino mostrar desviaciones y retrocesos, existiendo, sin embargo, una definida fuerza detrás de ella. Es como el agua que desciende de la colina: su curso real está determinado por toda suerte de factores casuales, tales como la forma de la pendiente, las piedras circundantes, etc. Pero el agua caerá.

Por supuesto que con la historia humana no se da el mismo tipo de factor general determinante, que fija su curso eventual; pero no obstante, también en la historia debemos distinguir los factores en universales y casuales. La ciencia es uno de tales factores universales que operan en la historia, porque con la ciencia el hombre se esfuerza por saber más acerca de sí mismo y de la naturaleza. La urgencia por saber es una fuerza impulsora en la historia de la humanidad, y si

queremos, por consiguiente, saber acerca de una tendencia general en la naturaleza, menester es considerar, por un momento, el desarrollo de la ciencia, a fin de hallar su tendencia intrínseca y ver cómo ha determinado a la historia.

## II

No puede haber duda que la ciencia puede remontarse a la filosofía griega: veinticinco siglos ha se echaron en Grecia los fundamentos sobre los cuales se eleva esta ciencia. Por supuesto que el material provino de diferentes partes del mundo, pero los filósofos griegos fueron los arquitectos, porque hallaron la actitud mental típica que constituye una presuposición necesaria para la ciencia: concibieron el universo como una unidad; comprendieron que la multitud de fenómenos debe fundamentarse en alguna unidad y que los aspectos siempre cambiantes de aquellos eran, no obstante, aspectos de un universo fundamentalmente inmutable. Multitud y cambio deben encontrar sus razones últimas en la unidad e inmutabilidad.

Esta idea que en términos modernos puede ser traducida diciendo que la multitud y variación de fenómenos está regulada por leyes universales y permanentes junto con la comprensión que la mente puede captar esas leyes, constituyen las grandes contribuciones que han hecho los griegos a la ciencia moderna. Y sin embargo, grande es la distancia entre la filosofía griega y la ciencia moderna. Mencionemos unos pocos puntos.

Podemos comenzar señalando que los griegos desarrollaron la ciencia como conocimiento por el conocimiento en sí, como teoría, juzgando explícitamente a la *téchné* (conocimiento práctico) de nivel inferior. Los argumentos que sostuvieron son realmente imponentes, como que han determinado el ideal de la ciencia hasta nuestro tiempo: objeto de la ciencia es el enriquecimiento de la mente en razón del mismo enriquecimiento, puesto que a su través la mente “deviene” gradualmente la realidad toda, logrando también un conocimiento más perfecto de sí misma. Conocer, dice Aristóteles, es devenir otro.

La ciencia pura (*epistémé*) es, consecuentemente, desinteresada. Lo tarea es pecífica del hombre en la naturaleza no es dominarla en un sentido material sino hacerlo por vía espiritual, a través del conocimiento. Esta idea del conocimiento es, por supuesto, debida en parte al hecho que las posibilidades de enseñorearse materialmente de la naturaleza eran casi nulas en las antigüedad; pero también explica porqué distinguieron fundamentalmente entre ciencia propiamente dicha y otras formas de actividad.

Así, *téchné* y habilidad política como ciencias prácticas, no existían por razón de sí mismas sino que sólo servían para asegurar las condiciones requeridas para la serena contemplación de la verdad.

Otra razón existe de la fuerte distinción griega entre ciencia y *téchné*: *téchné* no es una ciencia *universal*, sino que consiste de diferentes habilidades, concordando cada una con las típicas e irreductibles propiedades de los materiales concretos. El oro, por ejemplo, debe ser tratado de modo diferente que el hierro, simplemente porque el oro es oro y el hierro, hierro.

Pero las cosas no marcharon tal como lo pensaron e intentaron los griegos, sino que ocurrió precisamente lo contrario, pues *epistémé* y *téchné* confluyeron -en la ciencia del siglo XVII: fue esta una ciencia *universal* de las propiedades particulares de los cuerpos y podía así convertirse en normativa de las transformaciones tecnológicas de los mismos.

Difícilmente sea necesario insistir sobre lo que de fructífero posee la idea griega de la ciencia, aun cuando los mismos griegos no previeran las consecuencias de su cometido y aun las rechazaran explícitamente. Porque fue precisamente la idea de una ciencia pura y desinteresada lo que creó la ciencia y tecnología modernas. Permítaseme citar al caso a Sir Cyril Hinshelwood, quien, en su conferencia en ocasión del tercer centenario de la Royal Society, dijo: "La tecnología, que ha transformado la existencia práctica, es en gran parte una aplicación de lo descubierto por aquellos pretendidamente irresponsables filósofos... ¿Por qué extraños designios del destino ocurrió esto? Difícilmente pueda alegarse intenciones ambiciosamente prácticas. Pudo haber dicho un antiguo déspota: "Hállame un modo de enviar invisibles mensajes alrededor del mundo y yo te daré nobleza y riquezas", la recompensa nunca fue ganada. Menos plausiblemente podría haber dicho: "Averigua sobre la extraña fuerza de este trocito de ámbar": esta aparente frivolidad contenía el secreto del primer pedido, más remota e imprevisiblemente<sup>1</sup>.

Fue también la concentración de los griegos sobre una ciencia *universal*, tal como filosofía, lógica, y matemática, la que creó el clima en el cual podría surgir la ciencia moderna en un momento más maduro de la historia. La intuición puso a los griegos en la vía correcta: una ciencia universal por el sólo deseo de saber; pero —y es este un punto extremadamente importante para nuestra tesis— esta vía condujo precisamente adonde ellos no querían ir, porque llevó a la moderna ciencia aplicable y a la tecnología actual. Podemos preguntarnos si es dable hallar un argumento más persuasivo en favor de la tesis que, si bien con nuestra colaboración, la evolución humana marcha a espaldas nuestras. ¿No existe un oculto factor oponente en la historia y que determina su curso final, no obstante los hechos históricos según los cuales surgen y mueren las culturas? Luego volveremos sobre este punto: consideremos primero algunos otros aspectos del desarrollo de la ciencia.

Es sorprendente que tanto la ciencia antigua como la filosofía y las matemáticas, hicieran un uso mínimo de medios materiales, en tanto que la física moderna intenta utilizarlos al máximo. ¿Podrá este hecho simbolizar tal vez la orientación

---

<sup>1</sup> *The Tercentenary Celebrations of the Royal Society of London*, London, 1961, p. 17.

espiritual de la ciencia antigua, frente a la más materialista de la ciencia moderna? Vale la pena reflexionar brevemente sobre esta típica diferencia y preguntarnos por qué el hombre, en su afán de conocer, ha apelado más y más a medios materiales. Aunque la respuesta es simple, su importancia es extraordinaria: el hombre ha procedido así porque llegó gradualmente a comprender que la busca de la verdad estaba condenada a la esterilidad si no hacía uso intensivo de sus sentidos; comprensión que significó un vuelco desde la ciencia contemplativa a la ciencia empírica, vuelco verificado en el siglo xvii. Al mismo tiempo se hizo evidente que recurrir a los sentidos exigía instrumentos y experimentos, esto es, el hombre debía interferir activamente con sus manos en la realidad material a fin de fabricar instrumentos y provocar experiencias, porque sólo en éstas descubrirían los sentidos aquello en lo cual estaba interesada la mente científica. Así cayó en cuenta el hombre que la materia no era tanto un impedimento al conocimiento cuanto un medio indispensable para adquirirlo, supuesto, claro está, que se manipulara adecuadamente la materia.

Esta nueva concepción es sumamente importante. Si, so pena de los peligros de la tecnología o el supuestamente inhumano carácter del orden tecnológico, nos inclináramos a prescindir tanto como fuera posible de ella, continuaría siendo cierto que no podríamos renunciar a aquella con motivo de un saber puro y desinteresado. Cuidémonos de pensar que es sólo la física quien necesita de medios técnicos por cuanto su interés finca en estudiar la materia: quien conozca la historia de la filosofía sabe cuán codeterminada está la reflexión filosófica por el progreso de ciencia y tecnología. Las posibilidades mismas reveladas por ambas han hecho comprendiera el hombre algo más sobre sí mismo, al mostrarle a la naturaleza bajo un aspecto diferente; esa naturaleza, considerada previamente como un conjunto estable de formas fijas que el hombre no podía transformar sino sólo utilizar en tanto que ellas mismas lo invitaban a hacerlo. Se disponía de algunos materiales y formas naturales de energía, pero se trataba de un uso estrictamente limitado, y si se deseaba desarrollar estas posibilidades, debía el hombre mantenerse dentro de esos límites.

El hecho de tener que cultivarse dentro de ese limitado ámbito que espontáneamente le ofrecía la naturaleza, explica por qué prácticamente en todas las culturas superiores del pasado, aparece el hombre consciente de la gran distancia existente entre sus posibilidades materiales y espirituales: el cuerpo no podía seguir al espíritu.

Mas cuando se hace cargo de que la naturaleza no era un todo de formas rígidas sino un infinito reino de posibles transformaciones, el hombre mismo resulta iluminado bajo nueva luz: será su tarea descubrir las ocultas posibilidades naturales y conducirlas a su realización. De este modo, la vieja caracterización aristotélica del conocimiento como un "devenir otro" recibe una inesperada nueva dimensión.



Cuando, por el conocimiento, “devenimos otro” y, asimilándola intelectualmente, hacemos nuestra la naturaleza, descubrimos al mismo tiempo la posibilidad de dominarla también de otro modo, esto es, transformándola según nuestros deseos y necesidades. Ha disminuido enormemente la distancia entre nuestras posibilidades intelectuales y materiales; nuestra captación cognitiva de la realidad material ha tomado cuerpo en una captación técnica, y ambas están unidas, porque sin captación técnica no la hay cognoscitiva y viceversa.

Esta es la lección que nos enseña la historia de la ciencia; y ha sido importante lección. No sabemos las futuras posibilidades que nos revelará ella, pero de esto estamos seguros: ciencia y tecnología serán ingredientes básicos de toda futura cultura. Hemos reconocido su valor universal; hemos caído en que el hombre-espíritu-en-materia, como es depende tanto de su contacto cognoscitivo como operativo con la materia a fin de hallar nuevas posibilidades de auto-expresión y auto-realización. Que sea el hombre un espíritu-en-materia no significa precisamente esté el espíritu encerrado en un cuerpo, sin real conexión, sino que en el hombre la materia ha sido humanizada y la existencia mismo del hombre como espíritu-en-materia, significa el comienzo de un movimiento para humanizar todo el mundo material .

Tiempo existió cuando la única posibilidad de humanizar la materia —significando así el control del espíritu sobre ésta— parecía consistir en el máximo desprendimiento posible de ella, en el ascetismo y la contemplación de las realidades espirituales, pensándose que la materia sólo envilecía al espíritu. Sobre tal idea se edificaron las culturas idas, pero hoy sospechamos ser diferente nuestra tarea cultural: el espíritu debe arrastrar a la materia en su vuelo. Ahora que, en el curso de la historia, tal posibilidad se le ha revelado sorpresivamente, el hombre no está permanentemente resignado, sea a la ignorancia como a la impotencia con respecto a la naturaleza o bien a las actuales estructuras sociales, sin que pueda intentar hallar los medios de mejorar aquello que no parece concordar con lo que debe ser una sociedad humana.

Sea lo que fuere nos reserve el futuro: progreso continuo, catástrofe o una mezcla de ambos, una cosa aparece cierta, a saber, que la aprehensión teórica y práctica de la realidad estarán por siempre unificadas, habiendo descubierto el hombre que ellas se pertenecen intrínsecamente. Para mejor o peor, todo nuevo conocimiento teórico, toda nueva comprensión del modo en que opera la naturaleza, significa una nueva vía de dominarla. Ha desaparecido la primitiva discrepancia entre el conocimiento teórico y práctico: es esta la conclusión fundamental y general a extraer del desarrollo de la ciencia. Podría suceder que, por una futura catástrofe, se perdieran los adelantos científicos y técnicos, no sólo en una cultura —tal como ocurrió en el pasado—, sino aún a escala universal; pero es cierto que, urgido por su afán de saber, del hombre llegará nuevamente a la misma unidad de los conocimientos teórico y práctico. El desarrollo de la ciencia señala una trayectoria basada en la naturaleza humana.

## III

Cuando nos referimos al futuro papel que jugará la ciencia, debemos desembocar en el terreno especulativo y preguntarnos cómo juzgar la fase actual del desarrollo científico y tecnológico. ¿Hemos alcanzado ya la cúspide de lo que puede ser conocido y hecho? ¿Estamos a medio camino o bien recién hemos comenzado? Tal vez no sea esta una cuestión que podamos contestar los seres humanos, pero de todos modos no podemos dejar de plantearla.

Cuán difícil sea la cuestión se hará claro por un relato de Max Planck. Cuando en 1875 ingresó a la Universidad de Munich para estudiar física, su profesor le expresó que no se trataba de nada interesante; sólo pequeños detalles restaban por estudiarse, estando ya bien establecido el cuerpo principal de los conocimientos físicos. Cuando Planck lo relató <sup>2</sup>, cuarenta años después, lo comprendió mejor, ya que entonces podía hacer comparaciones. Mas, ¿cómo haremos nosotros para comparar el presente con el año 2000?

No es difícil valorar el conocimiento científico y técnico de egipcios, griegos o árabes a la luz de los resultados del siglo XVII. Es fácil comparar las ciencias clásicas y moderna; mas, ¿cómo podremos juzgar la ciencia moderna sin conocer su futuro desarrollo y el de la tecnología? Y sin embargo, es inevitable el juicio si debo mantenerme según el título de este trabajo. Séanos permitido responder y, a fin de no contestar demasiado especulativamente, consideremos previamente algunos hechos simples.

**Primer hecho:** una mirada retrospectiva a la historia muestra a la ciencia como de grandes éxitos: parecemos situados muy lejos de la edad de piedra. Todavía más: lugares existen en la tierra donde el paso desde la edad de piedra a los tiempos modernos puede efectuarse en una o dos generaciones. Los hijos de padres que aún viven en la edad de piedra, están trabajando en pro de graduaciones universitarias, lo cual es una llamativa situación. Tal vez la distancia no sea tan grande.

**Segundo hecho:** Si juzgamos la fase actual de la ciencia no con criterio histórico sino según uno interno, pienso que todo científico concordará con que podemos preguntar más cosas de las que podemos responder. Por ejemplo, no sabemos casi nada acerca de cómo determinan el funcionamiento del organismo vivo los factores físicos y químicos. ¿Qué sabemos acerca de los inductores químicos que regulan el desarrollo del embrión? ¿Qué del modo de operar de nuestro cerebro? Por supuesto que poseemos algunas indicaciones y aun algunos modelos, pero ¿qué es lo que realmente sabemos? ¿Qué conocemos de las fuerzas nucleares? etc .

Frente a tales hechos, es interesante nos planteemos las siguientes cuestiones: ¿Qué dirá de nuestro tiempo un historiador del año 3000 ¿Cómo dividirá sus períodos en prehistóricos e históricos?

---

<sup>2</sup> M. PLANCK, *Wege zur physikalischen Erkenntnis*, Leipzig, 1934, p. 128.

¿Preguntas disparatadas? Tal vez; pero de todos modos extremadamente útiles. ¿Sería posible que nuestro futuro historiador considerara a nuestro siglo XX como perteneciendo aún a la edad de piedra? No sólo por cuanto ahora estamos precisamente yendo desde esa edad a la civilización moderna, sino también por que el modo de operar de nuestra tecnología frente a la naturaleza se parece notablemente al de los labradores de la piedra. Utilizamos otros materiales que piedras naturales, pero ¿hacemos algo más que laborar sobre la superficie de las cosas naturales? Preguntas que, concedo, no pueden responderse, pero que son útiles puesto que alimentan nuestros pensamientos estimulándolos a caer en la cuenta cuán lejos estamos de dominar la naturaleza, tanto en sentido intelectual como práctico.

No obstante, seamos prudentes y dejando esas especulaciones de largo alcance concentremos nuestra atención sobre las posibilidades más próximas, sabiendo que aun si nos substraemos a los futuros descubrimientos de la ciencia, existen todavía suficientes problemas interesantes a considerar. Sabemos, por ejemplo, que estamos lejos de haber llegado a emplear a fondo nuestros conocimientos científicos y técnicos: circunstancias económicas, ideológicas, psicológicas y sociales nos impiden beneficiar a la gente según las posibilidades científicas de la medicina y de todas las ramas de la tecnología. Esto significa que aun cuando no ocurran desarrollos importantes, científicos y técnicos, la sociedad futura estará de más en más dominada por ciencia y tecnología.

#### IV

¿Cuáles son, entonces, las consecuencias intrínsecas para una cultura donde ciencia y tecnología juegan un papel dominante? Me gustaría resumirlas en un enunciado general, esto es, que tal cultura comporta un desafío al hombre para que sea un hombre mejor, más humano. Ampliemos el punto.

La tecnología moderna puede caracterizarse de varios modos. En la primera parte de este trabajo hemos acentuado el hecho que ella pertenece intrínsecamente a la ciencia; los conocimientos teórico y práctico han sido fusionados. Hemos dicho, por ejemplo, que la aprehensión técnica de la naturaleza es prerrequisito para su aprehensión teórica, y viceversa. Es tiempo ahora de reforzar otro punto.

Tecnología significa inversión de ideas y deseos en la naturaleza, a fin de que ésta pueda trabajar para nosotros. Pero, ¿qué clase de trabajo puede proporcionarnos? Cualquiera que tenga carácter rutinario. Tiempo hubo — y no lejano — que parecía como si el principal peligro de la tecnología consistía en que el orden técnico esclavizaba al hombre; como si el hombre debiera someterse a las exigencias técnicas del mecanismo. El trabajo parecía haber perdido su calidad humana, puesto que el obrero semejaba parte de la máquina, parte con cualidades especiales, pero parte al fin.

El reciente desarrollo de la tecnología nos ha mostrado cuán errónea era esta idea, debida sólo al carácter más bien primitivo de la máquina que el hombre, como parte de ella, debía suplementar en su funcionamiento. Actualmente conocemos más y las máquinas han mejorado a tal punto que trabajan más o menos automáticamente, implicando este simple hecho que el factor humano ha variado grandemente de carácter en el manejo de las mismas: éstas llevan a cabo la rutina, en tanto que el factor humano interviene en la construcción, programación, verificación y reparación. En todos los niveles es necesario más o menos trabajo creador. En otras palabras, toda idea que el hombre invierte en una máquina demanda ideas de orden superior para lograr que la máquina haga algo útil. Por ejemplo, si damos a una computadora la capacidad de calcular, necesitamos matemáticas superiores a las que la computadora puede practicar, a fin de construirla y programarla.

El resultado de esta ley fundamental de la tecnología es que el incremento del orden tecnológico requiere una mejor educación para todos los que trabajan en él. Ley que se aplica al ingeniero —las escuelas técnicas han alcanzado gradualmente nivel universitario— tanto como a todo trabajador de la fábrica. La tecnología es un desafío al hombre para que aprenda más acerca de lo que está haciendo, y nos enfrenta a una chocante paradoja: por un lado, significa menos trabajo duro y sucio; por otro, nos compele a trabajar más duramente que antes, pero a nivel más intelectual, más humano.

Es de notar que, por ejemplo, la disminución de trabajo-tiempo para los obreros no resulta ciertamente en un decrecimiento paralelo para los intelectuales. ¿Por qué tanto trabajo más duro y mayor? ¿Por qué tanta energía intelectual puesta en ciencia y tecnología? La respuesta es simple: porque sabemos que es esta la única vía de mejorar la existencia humana. La fuerza impulsora subyacente a nuestra labor científica y tecnológica consiste en darnos cuenta que es este el único modo de abolir el hambre y la miseria, remediar las enfermedades, mejorar la educación general y hacer más feliz la existencia. Con el desarrollo de nuevas posibilidades sociales y económicas bajo la guía de ciencia y tecnología, surgen nuevos ideales morales, tal como la idea que todos deben poder gozar de una existencia digna de un ser humano y no solamente unos pocos felices. El trabajo no es ya el medio de obtener de la naturaleza menguada vida, sino un factor esencial en la “humanización” del nuevo mundo.

En consecuencia, tanto la “labor” científica como la tecnológica están íntimamente relacionadas con la caridad en el mejor sentido del término. Previamente, caridad era un concepto que parecía sólo aplicable a ciertos aspectos de la vida, no teniendo nada que ver con la investigación científica o las tareas profesionales. Se distinguía estrictamente entre vida profesional o comercial y las buenas obras filantrópicas, estando sólo estas últimas inspiradas por la caridad, como que trataban del cuidado del enfermo y del pobre.

En la actualidad este cuidado se ha convertido en parte del interés profesional y, a primera vista esto parece apuntar hacia una disminución de la caridad

en la sociedad moderna; pero observado con detención es claro que las posibilidades ofrecidas por ciencia y tecnología están señalando en otra dirección. Esas posibilidades muestran que, en principio, la enfermedad puede curarse y la pobreza vencerse precisamente por medio del mismo tipo de labor requerido para resolver otros problemas vitales, que pertenecen a la esfera profesional.

Esto no implica que la caridad sea anticuada; todo lo contrario. La consecuencia es que la caridad debe transformarse en un factor universal en nuestra vida toda, no únicamente en nuestra antigua "sección filantropía". El amor al hombre —la filantropía— debe inspirar todo nuestro trabajo, especialmente el profesional, porque precisamente es esta tarea, se trate de la investigación científica, del diseño y construcción de maquinarias, construcción de viviendas o aumento de cosechas, la que conduce de uno u otro modo a eliminar enfermedad y pobreza.

El deseo de saber y dominar la naturaleza, tendencias ambas naturales al hombre, se ha identificado, sorpresivamente, con el amor al prójimo. Si esto es cierto, no debemos asombrarnos tanto que el desafío de la tecnología moderna fundamentalmente significa la demanda de ser más humanos, de convertirnos en hombres mejores. Desarrollemos este pensamiento desde otro ángulo.

Estudiando la historia de la tecnología hallamos que la intención de la técnica ha sido, en todas sus fases, no sólo dominar la naturaleza sino también al hombre. Todo medio técnico puede ser bien o mal utilizado y con el aumento de poder de los medios técnicos, se han incrementado también las consecuencias del mal uso. Esta es una —no la única— razón de por qué está el hombre amedrentado por el casi inhumano poder de la tecnología. Y sin embargo, es claro que ni ciencia ni técnica deben ser, como tales, censuradas: todo depende del uso que el hombre haga de los medios técnicos, hecho que se conoce a veces como la neutralidad ética de la tecnología, expresión que no pienso sea correcta. Ciencia y tecnología no son en sí mismas neutrales, sino positivamente buenas, aun a la luz de los terribles medios de destrucción que involucra este juicio.

Porque, ¿qué demuestra la amenaza de una guerra técnica moderna, con todo su terror? No sólo la precaria posición de la existencia humana sino también la maldad fundamental de la guerra como tal: los modernos medios técnicos de destrucción proyectan a escala gigantesca la verdadera naturaleza de la maldad humana. Los cuales medios nos urgen no sólo a abandonar las armas nucleares sino, además, la idea misma de guerra, como inhumana que es.

Nuevamente llegamos a la conclusión que tanto ciencia como tecnología significan un desafío a convertirnos en mejores y humanizar nuestras relaciones con nuestros prójimos. Existe, sin embargo, otro aspecto de la influencia de ciencia y tecnología en la cultura, que parece contradecir este enunciado general.

Aparentemente muchos valores culturales del pasado están sentenciados a desaparecer; la cuestión es especialmente interesante para aquellas viejas culturas ahora en proceso de confrontación con los éxitos científicos y técnicos de occidente: no cabe duda que en este mismo occidente se han extinguido muchos valores culturales o, al menos, han perdido fundamento; y no incidentalmente. Pro-

ductos maquinados han superado a los manufacturados y este hecho ha cambiado algo fundamental, que se hace claro cuando reparamos en el significado de la *téchné* griega y del *ars* latino. En ambos lugares se utilizó la misma palabra para fabricar un producto técnico y para la creación de una obra de arte, reflejando este hecho lingüístico otro: al trabajar sobre materiales naturales un doble ideal inspiraba al hombre: el deseo de hacer algo útil según sus necesidades materiales, y el intento de expresar sus más íntimos sentimientos, su visión de la vida y su sentido por la belleza.

Es por esta razón que hallamos en los primeros tiempos una gran variedad de esquemas culturales, fundados en los diversos materiales y modos en que debían ser trabajados. Lo mismo se diga de la labor del agricultor, donde el cultivo del suelo estaba afectado por típicos ritos relacionados con las estaciones, sentimientos religiosos, etc. Por lo mismo, diferentes pueblos poseyeron patrones culturales diversos, basados en la diversidad de condiciones geográficas e históricas.

Esta rica variedad de culturas, íntimamente relacionadas con la doble actitud cultural del hombre hacia la naturaleza y con la gran diversidad de formas de la naturaleza misma, aparece incompatible con la tecnología moderna la cual es uniforme y utiliza a la naturaleza meramente como materia prima. ¿Es, no obstante, realmente incompatible? No sólo estoy pensando sobre nuevas formas en el arte —hechas posibles por modernos medios técnicos— o de belleza puesta en los mismos productos técnicos, sino en algo más.

Es interesante notar cómo muchas de las primitivas actividades del hombre, no ya necesarias para su lucha por la vida, sobreviven o retornan como ocupaciones libres: piénsese, por ejemplo, en toda clase de deportes, caza, caminatas, vida campestre, etc., que florecen ahora como nunca. ¿No podrá ser igualmente cierto de los oficios y de toda forma de arte popular? No olvidemos que en tanto la tecnología continúa disminuyendo las horas de labor, va dejando tiempo para la resurrección de muchos valores culturales pretéritos, los cuales, liberados del primitivo aspecto compulsivo, florecerán tal vez más aún.

Existen, sin embargo, problemas más fundamentales a considerar. Nos hemos referido a la caridad como fuerza impulsora más allá del desarrollo técnico y de ningún modo como idea tardía. No es cierto que sólo posteriormente, luego que la tecnología se desarrolló por razones intrínsecas, podría justificarsela en razón de lo que es factible hacer por el hambriento y el pobre. Por el contrario, el hecho histórico que la ciencia moderna y la tecnología comenzaron en Europa occidental, está determinado por el énfasis puesto por la religión cristiana sobre la obligación de amar y ayudar al prójimo necesitado. La cultura cristiana de la Edad Media ha conformado un clima para el desarrollo de un modo de pensar en el cual podían florecer ciencia y tecnología. La favorable aceptación de ciencia y artes árabes los prueba.

En razón de circunstancias históricas, tal como la fricción entre ciencia y religión en los siglos XVII, XVIII y XIX, la cultura europea fue disociada de sus orígenes. La crisis cultural de occidente está causada por la penosa discrepancia entre las logradas posibilidades de hacer la vida más humana y la pérdida de

la certeza de que esas posibilidades aumentarán, en verdad, la felicidad, puesto que hemos perdido la fe en el destino último del hombre. Las relativamente escasas posibilidades que la Edad Media tenía de hacer la vida más humana se fundaban en una fuerte convicción acerca del significado último de la existencia humana. Actualmente, o no sabemos la respuesta o bien no estamos de acuerdo con ella. Personas existen que se preguntan seriamente si tal cuestión tiene algún sentido. No entraremos en este problema, pero me parece que, cualquiera sea la respuesta, no puede haber dudas que la incertidumbre o la indiferencia con relación al significado último de la existencia humana no surge de la ciencia o la técnica como tales.

Puede ser que, en su entusiasmo primero sobre las posibilidades abiertas por la ciencia y la tecnología, la mayor parte de la humanidad aparezca interesada sólo en mejorar sus condiciones materiales; esto es perfectamente comprensible: un hombre muerto de hambre sólo estará interesado por el alimento, sobre si puede obtenerlo; y esta ha sido precisamente la situación de la mayoría de la población mundial hasta ahora, no asombrando que la busca de la felicidad material parezca ser la principal característica de la moderna civilización.

Es claro, no obstante, que la contribución de ciencia y tecnología hacia una vida más digna de seres humanos, señale con suficiente claridad las características de medio a fin; nunca puede ser un fin en sí mismo. Cuando se hace menor la urgente lucha por la vida, cuando se han provisto más o menos las necesidades materiales, se agudiza entonces más aún el problema del significado último de la existencia.

Aristóteles hace una interesante observación cuando describe su concepción de la historia de la filosofía: dice que el hombre hubo primero de proveer a sus necesidades vitales antes de poder dedicarse a la filosofía. Advertencia interesante no sólo por su eterna sabiduría: *primum vivere, deinde philosophari*; sino también por revelar la actitud general de la cultura griega, las más bien escasas posibilidades que consideró para la vida material, al pensar Aristóteles que ya en su tiempo se habían provisto esas necesidades vitales.

Me parece que estamos viviendo en un tiempo el cual, hasta cierto punto, podría ser comparado al período pre-aristotélico. Hemos reconocido las posibilidades de progreso en la vida sobre la tierra, posibilidades que van mucho más allá de lo que los griegos podían concebir y, por consiguiente, dedicamos nuestro tiempo y energía a este progreso. Más, cuando de acuerdo a los modernos standards, se han provisto más o menos las necesidades materiales, se presentará la misma situación en la cual pudieron florecer la filosofía griega y la teología medieval.

Cuando la vida devenga más humana por el cultivo de ciencia y tecnología, urgirán nuevamente las cuestiones sobre el significado último de todas esas actividades, ya que son las cuestiones más importantes que se pueden presentar, porque el hombre es un ser cuya esencia es inquirir acerca de su mismo origen, su destino; el significado de su existencia, en fin.

Sin una respuesta a tal problema o, al menos, sin el esfuerzo de hallarla no es posible felicidad humana. Lo que los griegos vieron claramente, esto es, que la felicidad consiste en la contemplación de lo que el hombre es, en su auto-realización, se aplica aun con mayor fuerza al futuro, precisamente porque la vida en el futuro puede estar libre de necesidades. En los siglos XVIII y XIX podía parecer plausible que la ciencia asumiría el papel jugado previamente por filosofía y tecnología, más tal malentendido desapareció gradualmente en tanto el desarrollo de la ciencia natural reveló su carácter propio: la ciencia no responde nunca a los problemas últimos; la tecnología no da su conformación final a la vida. Ambas son indispensables, pero de ningún modo significan un fin.

Cuanto más exitosamente cumplan ciencia y tecnología las tareas que les son propias, más volverá su atención el hombre hacia los problemas fundamentales. No olvidemos nunca que precisamente mostrando nuevas dimensiones a la vida, ciencia y tecnología agudizarán la cuestión acerca del significado último de la vida. No obstante, no sólo serán exigidos los aspectos intelectuales de nuestra filosofía de la vida sino que lo mismo sucederá con los aspectos éticos.

Hemos mencionado ya la necesidad de hacer de la caridad un aspecto universal de nuestra vida; pero existe aún otro aspecto a considerar. Por paradójal que parezca, es evidente que la copiosa tecnificación de la sociedad provocará una necesidad de ascetismo. Tomemos un ejemplo: los modernos medios de comunicación en forma de telecomunicaciones y rápido transporte, abren la posibilidad de estar presente en cualquier punto del mundo, sino del universo. No es lo importante la información o la presencia como tales, sino el modo en que asimilamos la información y en que estamos presentes. La existencia humana exige selección y concentración sobre lo esencial; hecho básico que implica un ascetismo vital. Sin embargo, en el futuro y en razón de las crecientes posibilidades se tratará de un ascetismo libremente elegido, no compulsivo y forzante por escasez. Podemos nuevamente concluir que la cultura científica y tecnológica demanda mejores hombres; por su abundancia de posibilidades invita urgentemente a estos a incrementar su estatura intelectual y ética.

El análisis precedente acerca del impacto que producirán ciencia y tecnología en el futuro, podría tal vez ser tildado de optimista, pero si fuera cierto, no se trata ciertamente del mismo espíritu optimista que penetró a la Europa de la Ilustración, porque no creo, que ciencia y tecnología conduzcan automática y espontáneamente a un porvenir feliz, produciendo las necesarias virtudes humanas: no por nada he acentuado una y otra vez que ciencia y tecnología comportan un desafío. ¿De qué modo lo enfrentaremos? No ciertamente según una actitud de temor hacia los progresos tecnológicos, tan difundido entre los círculos representativos hasta ahora de la cultura. No niego que sus advertencias son importantes, puesto que nos señalan los futuros peligros; pero tales admoniciones no son suficientes: lo que necesitaremos primordialmente en el futuro es no sólo cultivar ciencia y tecnología sino también el análisis filosófico del modo en que trabaja la ciencia y cómo persigue la tecnología sus pretensiones.



Es decir, debemos analizar <sup>3</sup> el alcance y los límites del conocimiento científico y del poder tecnológico, debemos conocer sus constituyentes esenciales. Sólo así podremos hacer frente a los riesgos de ciencia y tecnología, porque sólo entonces continuaremos dominando el orden técnico creado.

Pero, ¿realmente lo hemos creado? Cuanto más conoce el hombre la naturaleza y la domina, más se hace cargo de que lo que está haciendo no constituye su trabajo propio. No estamos creando la verdad científica, la estamos descubriendo; no estamos creando un mundo nuevo, sólo estamos revelando posibilidades hasta ahora desconocidas con respecto al hombre y la naturaleza. Esto debería hacernos sentir humildes pero al mismo tiempo ansiosos de llevar a cabo toda tarea que enfrentemos.

Confiados y esperanzados, por amor al hombre y amor de Dios, Quien nos ha considerado dignos de participar en la creación de un mundo mejor.

ANDREW G. M. VAN MELSEN

Universidad de Nijmegen  
(traducción de J. E. B.)

---

<sup>3</sup> Hemos intentado este análisis en nuestro libro *Science and Technology*, Pittsburgh, 1961.

# ACTITUDES DEL TOMISMO Y DEL OCKAMISMO ANTE LOS PROBLEMAS DE LO SINGULAR Y LO UNIVERSAL

## I — AMBIENTACION INTRODUCTORIA

Ante todo, destaca en el pensamiento ockamiano su atención predominante hacia lo concreto y singular, aún menoscabo de lo general y abstracto que, hasta su tiempo, había venido considerándose cual objeto propio y adecuado del saber científico (1). Por esta razón, cuando se trató de dar a Ockam un apelativo que la situara entre los Doctores de la Iglesia y que se agregara a la extensa cadena de maestros escolásticos -recuérdense, entre otros, los doctores *Melifluus* (San Bernardo de Claraval), *Irrefragabilis* (Alejandro de Halés), *Seraphicus* (San Buenaventura), *Mangus et Universalis* (San Alberto), *Angelicus et Communis* (Santo Tomás de Aquino), *Subtilis* (Duns Scoto), *Mirabilis* (Rogelio Bacon) e *Illuminatus* (Ramón Lull)-, se adjudicó sin titubear a nuestro pensador el título de “Doctor Singularis”, que destacaba precisamente la faceta de su personalidad acabada de comentar y en el que parece contraponerse su atención a lo singular y mudable frente a la que caracteriza al máximo filósofo de la escuela dominicana, Santo Tomás de Aquino, siempre atento a lo común e inmutable, de tal suerte que sus respectivas denominaciones cuales Doctor Singular y Doctor Común se corresponden exactamente con la idiosincracia de sus temperamentos.

Otro rasgo general del pensar ockamiano que merece señalarse es su decidida ansia de renovación intelectual, que le valió, ya entre sus coetáneos, el que se le designase como “venerabilis inceptor” o esclarecido iniciador de un nuevo período en la historia de la cultura, el de filosofía moderna. Ni que decir tiene que este rasgo de su personalidad se halla estrechamente ligada al anterior, por cuanto el sabor de modernidad de sus doctrinas radica, en buena parte, en su preponderante preocupación por lo particular y contingente, que es una constante en la edad moderna, desde el empirismo renacentista hasta el existencialismo contemporáneo.

Una vez delineada la actitud de Ockam en la esfera internacional, para no incurrir en vaguedades, oportuno será acotar el tema elegido mediante la

---

<sup>1</sup> Sobre Ockam, vid. M. GRABMANN, *Historia de la teología*, Madrid, 1940, 138ss.

indicación de los jalones que sucesivamente lo irán delimitando. A este respecto, he juzgado conveniente tomar como núcleo para el análisis que me propongo algunos de los "quodlibetos" de Ockam que presentan cierto paralelismo con otros de Santo Tomás, para luego ir redondeando las teorías sustentadas en los mismos con otras expuestas en diversos escritos suyos, especialmente las obras capitales de nuestros autores, las cuales sin duda no son otras sino la "Suma Teológica" de Aquinate y los "Comentarios a los IV libros de Sentencias de Pedro Lombardo" de Guillermo Ockman<sup>2</sup>. Los quodlibetos a analizar —monográficos y asistemáticos, según diría Grabmann<sup>3</sup> —son los siguientes<sup>4</sup>: "sobre si lo primero conocido por el entendimiento, con primacía de generación, es lo singular" de Ockam<sup>5</sup> y "sobre si el entendimiento humano conoce lo singular" de Santo Tomás.<sup>6</sup>

Otros quodlibetos en paralelismo, como los titulados "sobre si la existencia del ángel difiere de su esencia" del Doctor Singular<sup>7</sup> y "sobre si el ángel está compuesto de esencia y existencia" del Doctor Común<sup>8</sup>, quedarán aquí meramente aludidos en méritos de brevedad.

## II— LO SINGULAR Y LO UNIVERSAL

El problema de la naturaleza de lo singular en cuanto cognoscible por el entendimiento es abordado por Ockam y Santo Tomás, en sus respectivos quodlibetos antes mentados, de forma asaz diversa.

En primer lugar, comienza Ockam comprendiendo el aserto que se propone combatir: parece —viene a decir— que lo singular no es lo primero conocido por el entendimiento, pues lo universal es su objeto propio y primero, siendo en consecuencia lo primeramente conocido con primacía de generación. Frente a estas afirmaciones, no obstante —prosigue Ockam— puede sostenerse que, en absoluto, uno mismo es el objeto de la sensibilidad con la primacía aludida, también consiguientemente lo será del entendimiento.<sup>9</sup>

Planteada la aporía en estos términos —los términos en que, casi siempre, se ha manifestado, a lo largo de la historia, la oposición antitética entre lo singular y lo universal— Ockam se cree en la obligación de emitir algunas aclaraciones antes de seguir adelante.

Una primera aclaración se refiere al concepto de lo singular: aquí se toma lo singular —escribe poco después— no cual sinónimo de todo aquello que es uno en número, pues de esta suerte todo sería singular, sino cual sinónimo de cosa que, además de ser una en número, no es signo (natural o voluntarios) común a muchos seres.<sup>10</sup> Para penetrar bien en el sentido de este concepto, bastará rememorar que Ockam —en otro lugar— sostiene que lo universal (en cuanto opuesto a lo singular) no es nada real ni en el alma ni fuera de ella<sup>11</sup>, en pleno contraste con la clásica doctrina de Santo Tomás,

<sup>2</sup> Como ediciones ockamianas, empleo los incunables *Quodlibeta*, Argentina, 1491, y *Libri sententiarum*, Ludguni, 1495, citando mediante iniciales.

<sup>3</sup> M. GRABMANN, *est. cit.*, 70-71.

<sup>4</sup> Como ediciones aquinianas, empleo las itálicas *Quaestiones Quodlibetales* y *Summa Theologica*, Marietti, Turín, 1924-39, citando mediante iniciales.

<sup>5</sup> Q. 1, 13: "utrum primum cognitum ab intellectu... sit singulare".

<sup>6</sup> Q. Q. 12, 11: "utrum intellectus humanus cognoscat singularia".

<sup>7</sup> Q. 2, 7: "utrum existentia angeli differat ab eius essentia".

<sup>8</sup> Q. Q. 2, 3: "utrum angelus componatur ex essentia et esse".

<sup>9</sup> Q. 1, 13.

<sup>10</sup> *Ib.*: "Hic capitur singulare... prope re quae est unum numero et non signum".

<sup>11</sup> S. 1, 2, 8, E: "Universale non est aliquid reale".

según la cual los universales tienen triple existencia, en la cosa, después de la cosa y antes de la cosa.<sup>12</sup>

Otra aclaración que Ockam se cree obligado a hacer refiérese a la delimitación de los conocimientos singulares sobre los que va a tratar: todo conocimiento universal —asegura irónicamente— surge de tal suerte que nada, mediante el mismo, es conocido sino la singular o las cosas singulares<sup>13</sup>: no cabe empero confusión entre tales conocimientos y aquellos que ha elegido para su investigación, pues ésta versará únicamente sobre el conocimiento propio singular y simple.<sup>14</sup>

Tras de estas aclaraciones, enumera Ockam los asertos fundamentales de su doctrina relativa a la cuestión planteada, que preludian los sustentados por diversos filósofos posteriores —cuya originalidad ha hecho olvidar a muchos la del propio Ockam—, en el siguiente orden:

1º) Lo singular, según la aceptación fijada, es lo primeramente conocido.<sup>15</sup>

2º) El conocimiento simple y propio de lo singular es el conocimiento intuitivo.<sup>16</sup>

Cada uno de estos asertos lo acompaña Ockam de raciocinios probatorios, a su juicio, de lo que enuncian. Entre tales presuntas pruebas, las que son presentadas cuales de mayor validez apodíctica son las siguientes:

a) Para fundamentar el aserto 1º: el objeto precede a la actividad propia y primera con primacía de generación, y nada precede a tal actividad sino lo singular.<sup>17</sup>

b) Para fundamentar el aserto 2º: el conocimiento singular abstractivo presupone el intuitivo, al referirse a un determinado objeto, y no viceversa.<sup>18</sup>

Prescindiendo de los lugares en que Ockam, para completar su dilucidación de nuestro tema, enumera las dudas que, a su entender, puede plantear la doctrina por él sustentada, procurando desvanecerlas, indicando parece aludir aquí a algunos pensamientos de su obra magna, la exégesis de los "Libri Sententiarum", en los que se insiste acerca de la doctrina acabada de resumir.

Para fundamentar su original tesis defensora de que los conocimientos intuitivo y abstractivo no difieren en nada<sup>19</sup>, comienza Ockam por establecer la distinción que media, a su entender, entre ambas especies.

Nuestro entendimiento —empieza afirmando—, en la vida presente, respecto de un mismo objeto y bajo un mismo punto de vista, puede adquirir dos noticias incomplejas distintas en especie, que cabe calificar respectivamente como intuitiva y abstractiva<sup>20</sup>. La diferencia que diversifica la abstracción de la intuición, sin embargo, no es tan grande como de momento pudiera parecer. Según Ockam, se trata de una diferencia semejante a la que separa a las dos actividades primarias de la inteligencia, la aprehensión y el juicio<sup>21</sup>, por cuanto así como todo juicio acerca de algo presupone cierta

<sup>12</sup> S. *Th.*, I, q. 55, a. 1.

<sup>13</sup> O 1, 13: "Nihil... cognoscitur nisi singulare et singularia".

<sup>14</sup> *Ib.*

<sup>15</sup> *Ib.*: "Singulare, praedicto modo accipiendo... est primum cognitum".

<sup>16</sup> *Ib.*: "Cognitio simplex et propria... est intuitiva cognitio".

<sup>17</sup> *Ib.*: "Obiectum praecedat actum proprium et primum primitate generationis".

<sup>18</sup> *Ib.*: "Cognitio singularis abstractiva praesupponit intuitivam".

<sup>19</sup> S. *prol.* 1, AA: "Abstractiva et intuitiva notitia non differunt".

<sup>20</sup> S. *prol.* 1, N: "Duae notitiae incomplexas... intuitiva... abstractiva".

<sup>21</sup> S. *prol.* 1, O: "Inter actus intellectus sunt duo (apprehensivus, indicativus)".

aprehensión de lo mismo<sup>22</sup>, así también sobre el cimiento de toda noticia intuitiva suele estructurarse otra de índole abstractiva, hasta el punto de que, por una y otra noticia, es conocido lo mismo en absoluto.<sup>23</sup>

Ahondando un poco más en el tema, asevera Ockam que la abstracción puede tomarse en dos acepciones: una primera acepción es la que implica referencia a algo abstraído de muchos entes singulares, y en este sentido la abstracción se identificará con la intuición; la segunda acepción, por otro lado, es aquella en virtud de la cual prescinde lo abstraído únicamente de la existencia o no existencia, y de otras condiciones contingentes, que puedan concurrir en la realidad de la cual se parte en el proceso abstractivo.<sup>24</sup>

De lo expuesto se infiere el matiz que diversifica a la abstracción, en el segundo sentido señalado, de la intuición, consistente en que mientras ésta nos da a conocer la existencia o inexistencia de las cosas, aquélla no tiene posibilidad de hacerlo. De ahí se infiere también la excelsitud de la intuición, en cuanto hontanar de la experiencia.<sup>25</sup>

Sin embargo, la superioridad que Ockam atribuye a lo intuitivo sobre lo abstractivo no le lleva a desconocer los defectos que pueden empañar a las intuiciones de los hombres, cuya imperfección y obscuridad reconoce, señalando las dos causas que modernamente suelen siempre aducirse como entorpecedoras de la adquisición de conocimientos verdaderos: ora (causa subjetiva) algún impedimento de la facultad cognoscitiva, ora (causa extrasubjetiva) algún impedimento emanado del objeto.<sup>26</sup>

He aquí hermanadas, en Ockam, dos facetas un tanto dispares, y cuyo conocimiento por separado, bien el de la primera bien el de la segunda, podría inducir a la inadmisión de la otra. Muy cierta es su defensa de que lo singular es lo primariamente inteligible, al igual que lo primeramente sensible.<sup>27</sup> Pero no menos cierto es que reconoce la posibilidad de que el entendimiento se vea entorpecido para conocer su objeto propio, al igual que la sensibilidad puede serlo para el suyo<sup>28</sup>, por cuanto lo singular, objeto común de ambas facultades cognoscitivas, es precisamente lo único que puede inducir a confusiones.<sup>29</sup>

Y sin internarnos más en el tema de las conexiones ockamianas entre lo singular y lo universal —cuya existencia me he propuesto únicamente señalar, aunque en la seguridad de que radica aquí un genuino venero de temas que está aguardando investigación detenida— pasamos, al análisis de cómo resuelve Santo Tomás de Aquino las aporías que presenta la determinación del objeto del conocer humano.

En su quodlibeto correlativo al de Ockam acabado de examinar, tras de preguntarse si el entendimiento humano conoce las cosas singulares<sup>30</sup>, responde Santo Tomás diciendo que algo puede conocerse de dos maneras, directa e indirectamente, pudiendo esta última denominarse *por reflexión*. Ahora

<sup>22</sup> S. *prol.* 1, Q: "Actus indicativus... praesupponis actum apprehensivum".

<sup>23</sup> S. *prol.* 1, Z: "Idem totaliter et sub eadem ratione cognoscitur utraque notitia (per notitiam intuitivam... per notitiam abstractivam)."

<sup>24</sup> *Ib.*: "Notitia abstractiva potest accipi dupliciter".

<sup>25</sup> *Ib.*: "Illa notitia est intuitiva, a quo incipit experimentalis notitia".

<sup>26</sup> *Ib.*: "Nullae vel paucae veritates contingentes de re sic intuitive cognita possunt cognosci... vel propter alia impedimenta ex parte obiecti, vel propter alia impedimenta potentiae cognitivae".

<sup>27</sup> S. 1, 3, 6, H: "Primum intelligitur singulare, sicut primo sentitur singulare".

<sup>28</sup> S. 1, 3, 5, H: "Non minor potentiae est intellectus... quod sensus".

<sup>29</sup> S. 1, 3, 5, T: "Solum singulare potest cognosci confuse".

<sup>30</sup> Q. Q. 12, 11: "utrum intellectus humanus cognoscat singularia".

bien, prosigue el Doctor Angélico, éste es uno de los puntos en que se diferencian los entendimientos humano y divino, pues mientras, el humano no conoce directamente lo singular sino sólo lo universal, en cuanto procede por abstracción de las condiciones individuales y de la materia, el segundo en cambio sí conoce directamente lo singular, en cuanto procede por extensión de su esencia a las cosas.<sup>31</sup>

Prescindiendo de las aclaraciones que sobre este particular expone el Aquinate en su opúsculo *De Veritate*,<sup>32</sup> bueno será acudir a la "Suma Teológica" para esclarecer plenamente el sentido de la locución tomista "por reflexión" (*per reflexionem*). Unas veces, significa aplicación del entendimiento a lo material, como cuando escribe que la razón versa primera y primariamente sobre lo universal, pudiendo empero aplicar lo universal a lo particular, por lo cual las condiciones de los silogismos no sólo son universales sino también particulares, en cuanto el entendimiento se aplica a lo material por cierta reflexión.<sup>33</sup> Otras veces aclara el sentido de esta reflexión apelando a las clásicas explicaciones de la abstracción de especies inteligibles y de la *conversio ad phantasmata*.<sup>34</sup> Consecuencias importantes de todo ello son las dos siguientes: primera, que el entendimiento, por vía de la abstracción, no llega a conocer lo singular;<sup>35</sup> y segunda, que precisa tener bien en cuenta que lo singular es ininteligible no en cuanto singular sino en cuanto material, pues la inmaterialidad es esencial en todo proceso cognoscitivo, por lo cual si existe algo, a la vez, singular e inmaterial, ello no deja de ser inteligible.<sup>36</sup>

Conforme ya habrá advertido el lector, grande es la distancia que separa estas concepciones de Santo Tomás de aquéllas otras de Ockam, analizadas con anterioridad. No obstante, señalaré los dos detalles más significativos de la discrepancia existente entre ambos pensadores:

1º) El Doctor Común basa su doctrina en la distinción entre lo recto o directo y lo indirecto o reflejo. En cambio, el Doctor Singular niega esta distinción, sosteniendo que uno y otro son una sola cosa.<sup>37</sup>

2º) Santo Tomás presupone que lo universal es resultado de procesos abstractivos que parten de lo singular. Por el contrario, Guillermo Ockam asegura que existen muchos universales que no son verificables en algo particular.<sup>38</sup>

La raíz profunda de estas divergencias apenas si merece —para concluir este trabajo— ser mentada: se trata del realismo defendido por el Aquinate y del nominalismo o terminismo propugnado por el filósofo anglosajón.<sup>39</sup>

FERMÍN DE URMENETA  
Barcelona (España)

<sup>31</sup> *Ib.*: "Aliquid cognoscitur dupliciter, directe et indirecte, scilicet per reflexionem. Differt autem inter intellectum humanum et divinum".

<sup>32</sup> *De veritate*, 18, 2.

<sup>33</sup> *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 3, ad 1.

<sup>34</sup> *S. Th.*, I, q. 86, a. 1.

<sup>35</sup> *S. Th.*, I, q. 89, a. 4, ad 1.

<sup>36</sup> *S. Th.*, I, q. 86, a. 1, ad 3.

<sup>37</sup> *S. 2, 1, A*: "Actus rectus et reflexus sunt una res".

<sup>38</sup> *Centiloquium* 63.

<sup>39</sup> Cf. G. OCKAM: "utrum prima notitia intellectus primitate generationis sit notitia intuitiva alicuius singularis" (*S. 1, 3, 6*). La obra *Centiloquium*, aludida en la nota anterior, fue escrita por Ockam completando a sus *Sentenciarios*, y aparece junto con ellos en la edición aquí empleada, antes referida (nota 2).

## NOTAS Y COMENTARIOS

### AUSENCIAS METAFISICAS \*

La situación de la filosofía en el conjunto de los conocimientos humanos suele presentarse con caracteres bastante paradójicos: se nos ofrece como la ciencia de las ciencias y es la única que no muestra un cuerpo de doctrina establecido y uniforme.

Sin embargo esto, que para un positivista y sus anhelos de la ciencia axiomatizada es inadmisibile, constituye el mayor timbre de gloria para la filosofía. Si el entendimiento fuera ilimitado e infalible, sus afirmaciones sobre la realidad última de los seres gozarían del carácter inalienable de la apodicticidad. Frente a este *desideratum* de los pensadores de todos los tiempos, la experiencia de una cultura dos veces milenaria despliega un panorama de tanteos, vericuetos y sendas equivocadas que parecería quitarnos toda esperanza de llegar a por lo menos algunas conclusiones ciertas sobre la estructura del ser y de los seres.

El *homo viator* es fundamentalmente, y pese a todo escepticismo, un *intellectus quaerens*, y por ello la filosofía es constitutivo básico y remate necesario de su preguntar perpetuo; con las vueltas y revueltas de toda búsqueda, pero con la honrosa seguridad de la indagación y la inquietud de saber. Porque, en último término, eso es la filosofía: problematizar hasta el fondo de su realidad la existencia toda.

Cuando en la Atenas culta y bulliciosa Aristóteles expuso su filosofía, creyó haber encontrado los fundamentos inamovibles de la realidad; y no se equivocó por mucho. La metafísica aristotélica, rechazada y retomada infinidad de veces a través de 2500 años, sobrevivió a todos sus críticos en los postulados que la sustentan. Y sus teorías básicas han debido ser aceptadas, en forma directa o indirecta, aun por quienes dirigieron todo su esfuerzo a destruirla. Ello hace que siempre resulte actual una obra que exponga en forma sistemática sus principios y los desenvuelva a través del salto en el tiempo que exigen las actuales circunstancias del conocimiento humano.

Cuando una disciplina científica alcanza cierto grado de adultez, desborda inevitablemente los límites estrechos del libro expositivo para lanzarse a la conquista de lo ignoto en la siempre riesgosa aventura del ensayo, el artículo,

---

\* (Sobre el libro de ANGEL GONZÁLEZ ALVAREZ *Tratado de metafísica - Ontología*, Madrid, Gredos, 1961).

o la tesis. Pero, si quiere permanecer viva y entera, debe retornar al sólido fundamento y segura base de los libros “elementales” que son, en definitiva, los que paso a paso van construyendo sobre pilares sólidos el edificio íntegro del saber, con los elementos nuevos, aporte de aquellas arriesgadas correrías.

La presencia de este “Manual” en nuestro medio llena un vacío que no cubrían las varias “introducciones” que circulan en lengua castellana, y que sólo en parte ocultaban la obra de Jolivet y algunas de la editorial Gredos. Ni qué hablar de esos “Cursos” en que la metafísica es sólo un apéndice minúsculo a una larga charla “*de omni re scibili*”.

González Álvarez, como lo expresa él mismo en su prólogo, pretende continuar con esta obra la “Introducción a la metafísica” (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1951), y después de un Proemio que instala el tema del ente, se maneja cómoda y pausadamente a través de las tres secciones que integran el libro:

- 1) El ente trascendental.
- 2) Las estructuras metafísicas del ente particular.
- 3) La causalidad del ente.

El tratado de los temas que componen cada una de las secciones está realizado en forma concienzuda y respetando las líneas tradicionales de la filosofía escolástica, aún cuando en ocasiones desarrolla tópicos que se ven poco en los autores que exponen la doctrina de la Escuela. Un ejemplo muy digno de señalar es el interesante tratamiento de la “legalidad del ser” en el capítulo 5 de la segunda sección. También están presentados con acierto los temas de la noción de Ser en la historia de la filosofía, del valor, de esencialismo y existencialismo, de la historicidad y de la existencia.

Por otro lado el libro adolece de varias lagunas, de las que no sabemos si algunas serán cubiertas en un posterior tomo de esta Metafísica que se presenta como de largo aliento. Pero hay otras que son evidentemente fallas: la ausencia de un tratamiento particular de la doctrina del acto y la potencia, que debía aparecer en la sección segunda (puesto que en ella se tratan: esencia-existencia, materia-forma, sustancia-accidente, cantidad-cualidad, naturaleza-legalidad); un desarrollo puntualizado de la doctrina de las categorías que no se redujese a un inventario de las mismas (de hecho, la única categoría que está realmente desarrollada es la de sustancia); y por último, la falta total del problema de la participación.

Acerca de este tema de la participación (y dejando para una ocasión más propicia lo que podría ser una exposición más detallada del asunto) quisiera hacer algunas consideraciones, porque me parece un punto fundamental de la metafísica. Y no niego que afirmar lo anterior significa ya un particular punto de vista. Pero sucede que la metafísica escolástica se mueve aún, a pesar de los esfuerzos renovadores que la vienen agitando de un tiempo a esta parte, dentro de los cánones de la división wolffiana de la filosofía. Y me parece que Wolff es interesante para estudiarlo históricamente, pero no para que nos gobierne; en este punto estamos de acuerdo con González Álvarez (cfr. Introducción a la Metafísica, cap. 3, a. 4), aunque él acaba aceptando una metafísica de lo general contrapuesta a una metafísica de lo particular. Por eso creo que es una pena que no le haya concedido más lugar a los tópicos creación-participación-acto-potencia, porque le hubieran cambiado el panorama.

La revelación cristiana ha sido, sin duda alguna, el punto de partida para la introducción en la filosofía del concepto de “creación”, que se ha instalado luego en la metafísica por derecho propio. Este fenómeno de injerto, o mejor



dicho de abono, de la metafísica por la fe, se ha dado a raíz de numerosas cuestiones, algunas de ellas de las más capitales para la filosofía. ¿En mérito a qué la noción de creación ha tomado carta de ciudadanía en la metafísica? Si nos pusiéramos a hilvanar históricamente la cuestión, encontraríamos los primeros rastros de ella en Diógenes de Apolonia y su teoría del “mismo ser” que se reencuentra a sí mismo en cada una de las alteraciones que sufre (Diels-Kranz 64 B 2). Por supuesto, la noción de creación no tiene relación alguna con el panteísmo incoado de Diógenes, pero surge de prácticamente las mismas premisas. De Platón a Plotino, pasando por Aristóteles, nos encontramos siempre con idéntica antinomia: si muchos existen, ninguno de ellos es la existencia. Una propiedad única no puede pertenecer con el mismo derecho a dos. O el segundo la tiene por el primero, o ambos la reciben de un tercero. Y la existencia incausada no puede darse en dos seres. Consecuencia: la creación. O sea, que el existir, común a todos los seres, no es propio de ninguno de ellos, salvo del Primer existente, que no es un existente, sino la Existencia misma.

¿Y qué tiene que ver todo esto con la participación? Tiene que ver; porque toda la doctrina de la participación se deduce del concepto de creación. En realidad, Platón se halló frente a la antinomia participación-causalidad, y al admitir la primera no pudo explicar su relación con la segunda; por ello la autocrítica que realiza en el Parménides acaba en un callejón sin salida. Tomando la cuestión por el otro extremo, Aristóteles se queda en la causalidad, concediendo a la participación un lugar poco honorífico: el de relación lógica entre género y especies. Sin embargo, la cuestión va mucho más allá de la mera categorización lógica: sólo el ser que *de por sí* es tal, lo es totalmente; todos los demás sonlo parcialmente. El primero es el principal, y los otros son sólo secundarios. Por el hecho fundamental de ser el primero *antes* que ellos, cualitativa y jerárquicamente, este primero posibilita que los otros sean en la medida en que se le asemejan, puesto que son *por él, después* de él y *según* él. No resulta muy difícil ver que con ésto se establece plenamente la relación de *participante* a *participado*, como relación de la parte al todo, o de secundario a primario, o de copia a modelo. Que en definitiva no es otra cosa que la noción platónica de participación; como la define Sto. Tomás de Aquino: “*Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particularite recipit id quod ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud*”. (In Boetii de Hebdomadibus, 2).

Pero este platonismo no lo es sino a medias, dado que en él no hay lugar para el “*topos uranos*” del filósofo de las anchas espaldas, con su secuela de “cosas en sí”; mucho menos para el “*ontos on*”, puesto que es sólo el Primer existente quien trasmite, en forma verdadera aunque parcial, la existencia a todos los seres que participan de El. Y desaparecen todas las formas puras que corresponden a cada uno de los tipos inteligibles. Los trascendentales son “convertibles” uno con el otro, y todos con el ser, y la Existencia Pura los incluye todos en sí, pero no como un género incluye lógicamente las especies que le son inferiores, sino como el Ser Absolutamente Real engloba en sí mismo todos los atributos del ser. Al Existente —por sí— mismo le basta con serlo, sin necesidad de ser formalmente ninguna de las innúmeras criaturas que de El participan.

La imagen espacial incluída en el “tomar parte” desaparece para dejar lugar a una razón inteligible: la de que participante y participado tienen entre sí la relación de la potencia al acto. “*Omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur, ut potentia ad actum: per id enim quod participatur, fit participans actu tale*” (C.G. II, 53).

Nada de mitos, caos ni cavernas; el Acto Puro e Infinito de Existir, por su libre iniciativa pone, en acción única e inmediata, la potencia de existir y el ser en que esta potencia se actúa. El acto de la creación será siempre para nosotros algo misterioso y estará perpetuamente un paso más allá del límite de nuestra comprensión; sólo sabemos que fue, pero nos falta todo término de comparación para medirlo. Si no queremos caer en una nada heideggeriana, que en último análisis es un algo disfrazado. Hacer algo *ex nihilo* tiene el único sentido de *non ex aliquo*; es poner al mismo tiempo algo y la potencia de recibir ese algo; es dar simultáneamente la existencia, el existible y la relación entre ambos.

En realidad, la noción de participación cae insensiblemente en la de *comunicación*, propiedad natural del acto, por la que todo agente tiende a hacerse imitar, a prolongarse en sus efectos. "*Natura cuiuslibet actus est quod se ipsum communicet quantum possibile est*". El problema, al referirnos al Acto mismo de Existir, consiste en que no hay nada a lo que se pueda comunicar. Para darse, tiene que producir aquello mismo a lo que se da: se comunica creando. Por ello creación, comunicación, participación, forman una trilogía cuasi tautológica que se halla en la base misma de toda la realidad de que se ocupa la metafísica. Que no es sino repensar siempre de nuevo los temas eternos.

Es de notar también, que la estructura de esta metafísica nos presenta una sistematización desligada por completo del sistema wolfiano, que la ontología es estudio del ser en abstracto frente a las "ciencias filosóficas particulares" entre las que cae la teodicea. El problema de Dios es el problema del Ser, y está enclavado en el corazón mismo de la ontología, por la que la relación ser infinito-ser finito es base para el estudio de todas las cuestiones relativas a la articulación causal y trascendental del ser. Como ya lo veía claramente el Aristóteles platónico, la filosofía primera es, ante todo, teología.

OMAR ARGERAMI

Instituto "J. N. Terrero" - La Plata

## EL TEMA DE AMERICA EN LA FILOSOFIA DE CATURELLI\*

El autor, ciertamente la personalidad más interesante de la nueva generación filosófica argentina, toma el impulso de su pensamiento de la más originaria y más simple evidencia existencial, la evidencia del hombre, en cuya finitud se pone la pregunta por el ser, pregunta única y fundamental de la filosofía. Filosofar no significa otra cosa que abrirse a la pregunta por el ser, que es en nosotros evidente. Pero porque el ser se abre al hombre en distintas estructuras, filosofar es también ponerse una serie de preguntas estrechamente conexas la una con la otra, la pregunta sobre Dios, sobre el hombre y, en fin, sobre la historia, en la cual el hombre se realiza a sí mismo y a su destino.

Y, dado que la historia no es una abstracción, sino más bien la prueba evidente que el hombre es, la pregunta sobre el ser de la historia implica inevitablemente la inmediata presencia de nuestra concretidad histórica y existencial. Pero esto, el tema de América no es en la filosofía de Caturelli, un tema extrínseco, sino que deriva de la misma intimidad de su filosofía. Y en tal intimidad encuentra su conmovida, inevitable expresión. Confiesa el autor que este libro, que no podemos leer sin viva conmoción, ha nacido de su profundo, pensativo, doloroso amor por la Argentina, de un deseo de indagar la realidad y la tragedia americana superando la doble tentación de contemplar una utopista visión de América misma y de rechazar la realidad.

Y agrega que esto presupone un intento metafísico, una filosofía de la historia. Precisamente por esto, inicia su obra afirmando la certeza originaria del ser y definiendo la filosofía como la respuesta al llamado del ser y el filósofo como aquel que tiende a la suprema presencia del todo del ser.

El ser, afirma, puede ser presencia muda, cuando es descubierto por el espíritu sólo en su aspecto interior, presencia inteligible cuando el intelecto capta solamente el aspecto universal, presencia viva cuando el intelecto capta la totalidad.

Esta profunda experiencia del filósofo exige la comunicación y el diálogo, que es participación en la misma verdad cognoscitivamente vivida. Y tal experiencia en América no es posible. Caturelli examina las opiniones más célebres sobre el nuevo continente, la de Hegel, para quien ése es el mundo

---

\* A Caturelli, *América bifronte. Ensayo de ontología y filosofía de la historia*, Editorial Troquel, S. A., Buenos Aires, 1961.

del futuro, la de Ortega, para quien el hombre argentino sufre por no poder asumir un destino que no se pone sino como proyecto, la de Keyserling, que en sus *Meditaciones sudamericanas* describe al hombre americano como hombre telúrico, primordial, para quien el proceso iniciado con Adán se repite al infinito. Las tres tesis muestran a América como la inmadurez, como la presencia muda que no tiene conciencia de sí. Frente a ella, el filósofo está aislado y desolado, no puede entrar en comunicación con el tú. La hostil primitividad de la tierra no implica respuesta, pero tiende más bien a devorar al espíritu que interroga.

No puede más que seguir, como una dura lucha, su vocación al llamado del ser, buscar, ver en la oscuridad. Si América es un continente mixto para los mismos americanos, el único medio para desarrollar una cultura en América y sobre América es la heroica perseverancia en el buscar en ella la revelación del ser.

Si, situada en la bruta presencialidad del ser, es el continente originario, implica un descubrimiento, es decir, aquella revelación que rompa la clausura, que haga emerger el ser, o sea aquella fecundación por el espíritu que pueda darle conciencia, aquel proceso que, iniciado con el descubrimiento de la *physis* de parte de los griegos, ha permanecido siempre actuante en Europa la presencia del ser.

Descubrir América significa romper su primitiva originariedad. El autor sostiene en este punto que las civilizaciones precolombinas no superaron un estadio telúrico y que la vétero-América es inexistente para el espíritu, representa algo semejante al estadio anterior al descubrimiento de la *physis* de parte de los griegos. Precisamente por esto se contraponen a la nueva América, la descubierta por Colón, con aquella revelación de ella que fue revelación del ser y acto cristiano.

He ahí por tanto América bifronte, con su aspecto originario, de nada, de presencia muda que no existe para el espíritu, que tiende todavía a fagocitar al espíritu, y con él su aspecto de ser, de cultura europea, de religión cristiana.

Ella existe en eterna lucha consigo misma, entre su autenticidad revelada y su inautenticidad muda. Conserva intacta la originariedad de la tierra. El hombre se siente extraño en ella en medio de un espacio infinito, sin historia, no encuentra como el griego en el cosmos, su definición y su puesto. El cosmos es, para él, desproporcionado, sin límites, que no puede instaurar sino con un esfuerzo continuo y heroico, el diálogo. Por esto, la cultura como la política se vuelven para él un mito y los centros culturales y universitarios agonizan en un fatigoso e ímprobo empeño. Pero porque no tener originalidad cultural significa para un pueblo vivir colonialmente, el autor exorta a tal empeño. El descubrimiento de América puede llegar a ser en el espíritu americano como descubrimiento de la propia originariedad y originalidad. Es necesario ordenarse a ella como a una misión histórica y natural.

La tesis desenvuelta con tanta genialidad, pasión y profundidad de pensamiento, es profundizada por el autor en cinco nuevas meditaciones sobre el Ser americano: Reflexiones filosóficas sobre la unidad cultural de Sudamérica; sobre la frustración del país; el Ser americano como un no-ser-siempre todavía; la historia en la conciencia americana; destino y vocación de Iberoamérica según Wagner de Reyna. El primero de estos ensayos es la comunicación leída por Caturelli en el Congreso del Instituto Internacional Antonio Rosmini de Bolzano llevado a cabo del 29 de agosto al 2 de setiembre de 1961. En

ella afirma que la realidad y los problemas de América Latina pertenecen en cierto sentido a Europa y que, por esto, Europa debe interesarse en el destino de América Latina.

Estas palabras fueron acogidas con emoción por los europeos reunidos en Bolzano para discutir sobre los problemas de la integración de su continente. Con emoción las releemos en estas páginas. Ellas abren a nuestro horizonte las perspectivas de una más vasta integración, de un abrazo fraterno entre pueblos de continentes lejanos y diversos, pero que tienen en común los ideales cristianos y los fundamentos de la cultura.

Y tal perspectiva es una esperanza de fraternidad cristiana, una conquista de la cultura y del amor. Las páginas conmovidas, tan íntimamente conocedoras de Caturelli, hacen conocer a fondo el problema de América y particularmente de América Latina, problema a veces demasiado superficialmente afrontado. Quisiéramos que este libro fuese traducido a la lengua italiana porque podría tener entre nosotros un amplio número de lectores. Lo cual serviría para abrir de un modo justo una perspectiva histórica y humana que a veces fascina, pero más frecuentemente se escapa, serviría para introducir en la realidad espiritual de un país que amamos por los indiscutibles vínculos históricos que nos ligan a él y del cual, especialmente en sus horas graves, quisiéramos captar el secreto. Y sería posible en esta realidad descubrir aquel íntimo lazo que el autor tan profundamente siente y afirma, de hombre con el hombre, del hombre con el ser.

VERA PASSERI PIGNONI  
Bologna

## BIBLIOGRAFIA

OLOF GIGON: *Problemas fundamentales de la filosofía antigua* traducción de Nelly Schnait y Zoltan Szankay con notas de Conrado Eggers Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1962.

El excelente libro del Profesor Olof Gigon "Grundprobleme der Antiken Philosophie" (A. Francke) que se divulgara el año pasado en los países latinos por la traducción francesa del P. Maurice Lefèvre, profesor en Dijon, con el título de "Les grands problèmes de la Philosophie Antique" (Payot) acaba de ser traducido al español y editado en nuestro país.

Conforme a la orientación y método que hemos impreso a nuestra cátedra de Filosofía Antigua en la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica Argentina, donde hemos hecho de la "historia temática" el procedimiento fundamental para la enseñanza de la Historia de la Filosofía estamos convencidos que el libro del Profesor Gigon representa, en esencia, un claro ejemplo de las virtudes de tal método para el aprendizaje de aquella, al par que nos sabe a una suerte de alegato, quizás extraño a las intenciones del autor, contra la tendencia que llamamos "historicista" en aquella enseñanza.

No es raro mirar simplemente como "Historia" a la de la Filosofía y ello con no pocos inconvenientes y hasta falseos de la misma verdad histórica. Nosotros creemos que ésta, si se nos permite la expresión, y resumiendo en esta fórmula nuestro pensamiento acerca de la naturaleza de aquella disciplina, es más "verdad" que "histórica", aunque se dé siempre como "histórica". Tratar de alcanzar la "realidad", —el "ente" dirían los griegos— de la Filosofía por modo simplemente externo, el de su ubicación y correlato temporales, es simplemente no alcanzarla en lo que tiene de más íntimo y visceral, y por tanto, de "realidad". El criterio "historicista" en Historia de la Filosofía es fundamentalmente deficiente porque se queda con la "circunstancialidad" y olvida las riquezas mismas del pensamiento, no parando mientes en que lo histórico es sólo aquí una simple determinación o una materia, mientras lo estrictamente filosófico es lo sustancial o lo formal y decisivo.

Estimamos que el libro del Profesor Gigon —ya conocido éste por sus obras "Ursprung der Griechischen Philosophie", "Studien zur Heraklit" y "Sokrates"— se coloca en el ámbito de esta manera de considerar el hecho históricofilosófico A una "ubicación histórica de la Filosofía Antigua" donde trata principalmente de como era entendida la filosofía entre los griegos, su esencia, su jerarquía, sus partes según el saber antiguo, su influencia real sobre la cultura

coetánea, el retrato antiguo del filósofo, la forma de la obra filosófica, las escuelas y la historiografía, sigue una valiosa exposición acerca de lo que el autor llama "principales conceptos de la Filosofía Antigua". En esta parte Gigon aclara el pensamiento antiguo sobre las ideas que califica de "capitales" para la Filosofía griega, vale decir, la dilucidación helénica acerca de "Paradoja y evidencia", "razón" y autoridad", "general y particular", el origen del material que trabaja y estudia la Filosofía sobre lo que denomina "filosofar abierto y cerrado", esto es, en definitiva perfectibilidad del propio pensamiento, el "concepto de naturaleza", de "causa" y fin", de "necesidad y libertad".

En todo ello el estudio ha sido encarado con un correcto criterio histórico-filosófico: tratar de hacer ver el enfoque propio de los antiguos sobre tales conceptos o nociones para establecer algo así como la trama en la que después el mismo pensamiento griego plantea y resuelve la "problemática" de los diversos "temas": esencia y devenir del cosmos, los elementos, la teología, el hombre, el animal y la planta, la doctrina del alma, la del conocimiento, la meta del obrar, las virtudes, el sabio, las afecciones, la comunidad humana, el Estado.

Si a la claridad de estilo del Profesor Gigon unimos su evidente exposición metódica y ordenada sobre los diversos tópicos que aborda, podemos decir con toda justicia que el intento de divulgar un libro como el presente resulta especialmente laudable dada su utilidad para quien desee "introducirse" en el conocimiento del "espíritu" de la Filosofía Antigua. Y desde luego, considerado el prestigio de su autor.

BENITO R. RAFFO MAGNASCO

PARMENIDES - ZENON - MELISO (ESCUELA DE ELEA), *Fragmentos*, Ed. Aguilar Buenos Aires, 1962, Biblioteca de Iniciación Filosófica, nº 81. Estudio preliminar, traducción y notas de José Antonio Miguez.

Todo iniciado en la filosofía, y aun todo neófito, sabe la significación y la importancia decisiva que la Escuela de Elea tuvo para la filosofía occidental. Por eso mismo resultaba más penoso que no hubiera en lengua castellana ninguna publicación aceptable de los fragmentos eleáticos que sobreviven. Es cierto que en parte se habían traducido algunos textos de los presocráticos (García Bacca, Mondolfo, Agoglia), pero no se había intentado ningún trabajo sistemático al respecto. Si no es que, como en el caso de García Bacca, la traducción resultaba al lector hispano-hablante más difícil de entender que el original griego (suponiendo que la traducción se hubiera hecho del griego).

La Biblioteca de Iniciación Filosófica se ha propuesto hacer accesibles los textos más representativos de la filosofía de todos los tiempos; y en este orden de cosas se ha publicado la presente traducción de los filósofos de Elea.

Dejando de lado las características de la edición, comunes a todos los libros de la serie, sólo cabe señalar una falla que por lo fácilmente evitable resulta tanto más de lamentar: la cantidad de errores tipográficos en las citas griegas, p.e. y para citar sólo algunos casos en págs. 31, 56, 71, 72, 98.

En lo que al texto mismo se refiere, la traducción a veces se desenvuelve demasiado perifrásicamente, con lo que corre el peligro de traicionar el pensamiento del autor. En el fragmento 2 de Parménides por ejemplo, “Voy a decírtelo ahora mismo, pero presta atención a mis palabras, las únicas que se ofrecen al pensamiento de entre los caminos que reviste la búsqueda”, pone en la intención del eléata un matiz de nominalismo que no se desprende a nuestro parecer de la concisa frase. *ἀπὲρ ὅδοι ἡοῦναι διζήσις εἰσι νοήσι*. Por lo demás, la versión es en general correcta, aunque a veces algo oscura. Otro punto que podría haberse tenido en cuenta, es el de los textos sobre el autor que Diels-Kranz pone en la sección A de cada filósofo. Así como se tradujo el fragmento del *De Melisso, Xenophane et Gorgia*, se podría haber encarado la traducción de todos los textos incluidos en la citada sección. Esta falta se hace más patente en el caso de Zenón, cuya doctrina aparece mucho más en las citas que en el fragmento traducido (aún cuando se trate de las “tendenciosas” citas de Aristóteles). Por último, y ello es notable en un volumen de tan poca extensión como el presente, hay numerosos lugares, citas y pensamientos repetidos, tanto en la introducción como en las notas al pie de página.

Si bien la crítica, si quiere serlo, debe mostrar todas las fallas que encuentre en un libro, no podemos dejar de señalar que el presente es el primer trabajo del que tenemos noticia en lengua castellana que haya intentado con seriedad y responsabilidad encarar la traducción de la numerosa pléyade filosófica que antes de Sócrates floreció en Grecia. Esperamos que otros volúmenes sigan a éste en el camino emprendido.

OMAR ARGERAMI

JEAN DANIELOU, *Escándalo de la verdad*, Ed. Guadarrama, col. “Cristianismo y hombre actual”, Madrid, 1962.

En su prólogo el autor comienza: “Los textos que siguen constituyen un testimonio de confianza en el valor de la inteligencia humana creada por Dios para conocer la verdad, frente a la desesperación que hoy es actitud de la mayor parte de los pensadores, incluso cristianos”. Y el P. Danielou nos da un buenísimo libro sobre la posibilidad del conocimiento de esa verdad.

Analiza en diversos capítulos la verdad sobre el mundo, la libertad, sobre la unidad, la sociedad y la poesía, etc. Comienza discriminando de una manera tan exacta como interesante las causas por las cuales se rechaza la verdad, manifestando así su posición de confianza en la verdad que nos es absolutamente necesaria.

En el capítulo “Verdad y libertad”, su exposición del existencialismo de Sartre y de Merleau-Ponty, su distinción con la fenomenología como método, es muy clara y muy profunda. Es lástima que el autor no haya insistido sobre la necesidad de que la fenomenología culmine en una metafísica, y que al final del capítulo no nos haya dado una mayor explicación acerca de la verdadera libertad.



Igualmente profunda es su crítica a Malraux y a la angustia cuando no es camino de la felicidad y de una plenificación del ser propio y circundante. El autor manifiesta un fino conocimiento de nuestro mundo actual, sus expresiones, sus fisuras y sus grandezas, y ha vislumbrado cómo toda acción en él sólo es posible con y en la verdad. A través de todos los capítulos una idea se nos presenta siempre más ahondada: la absoluta necesidad de restituir al hombre su actitud de *adoración*. En momentos en que en muchas reuniones y en escritos más o menos difusos y confusos, no se quiere hablar de un "orden sobrenatural" y no se quiere dar ni buscar la verdad sobre nada porque se la considera "divisiva", "desvitalizada", demasiado "vertical" para coexistir con la "caridad horizontal", este libro nos parece feliz y con posibilidad de hacer mucho bien.

Señalamos, no obstante, algunas expresiones que hubiesen requerido más claridad: "La historia es el punto de unión del símbolo y el drama, la perspectiva en que todas las cosas adquieren un sentido" (p. 104); "El objeto de la fe es un acontecimiento o una serie de acontecimientos" (p. 117); "Creer es aceptar la Biblia, el Antiguo y el Nuevo Testamento. Y el contenido del Antiguo y Nuevo Testamento es historia" (p. 118).

La traducción y presentación muy buenas.

M. C. CYMBALISTA

ALBERTO CATURELLI, *La Filosofía en la Argentina Actual*, Universidad Nacional de Córdoba, 114 págs., Córdoba 1963.

Este libro es el fruto de un intenso estudio y amor a la verdad y a la Argentina, expresa el propio autor al comienzo de su obra.

La verdad es que para sintetizar en cien páginas la abundante literatura filosófica argentina de estas últimas décadas se necesitaba una inteligencia con la comprensión de las grandes corrientes universales de la filosofía y a la vez de los filósofos argentinos de la actualidad.

Nadie mejor que Caturelli estaba preparado para realizar esta obra.

En posesión de un amplio conocimiento de la historia universal y argentina de la filosofía y de una concepción y personalidad filosófica cristiana, podía realizar esta difícil tarea de aprehender en su genuina significación y discernir en su justo valor el aporte de los filósofos de la Argentina actual. Y juzgamos que Caturelli ha llevado a término con éxito su cometido dentro del marco de una síntesis en que se ha colocado.

Para estructurar su libro Caturelli señala en sendos capítulos las diferentes direcciones filosóficas que tuvieron vigencia en estos últimos tiempos en el país o en algunas ciudades del mismo, y dentro de ese esquema va ubicando los distintos filósofos.

He aquí las corrientes filosóficas en que ubica a los filósofos de nuestro país: 1) Naturalismo, Krausismo y Positivismo; 2) Neokantismo y Positivismo; 3) Fenomenología, Historicismo y Axiología; 4) Lógica y Filosofía de las Ciencias; 5) Filosofía de la Existencia; 6) La Escolástica en su dirección suarista y tomista; y 7) El Espiritualismo. En cada capítulo ocupan lugar prominente las figuras

estelares mas representativas, las "sidera majora", en torno a los cuales son ubicados los pensadores menores, discípulos de aquéllos o por lo menos de la misma o análoga dirección.

La exposición doctrinaria se centra en el punto medular del filósofo y desde él, con frases tomadas casi siempre del propio autor, se desarrolla su pensamiento en los diversos campos a que él mismo lo ha aplicado. Se logra ofrecer así una exposición orgánica de los sistemas expuestos. De esta exposición, sumaria pero articulada, del pensamiento de los filósofos se extractan concisamente las consecuencias del mismo, en las cuales se inserta brevemente una crítica implícita. Dado el carácter didáctico de la obra creemos que hubiese sido conveniente señalar con más vigor los aportes positivos y negativos de cada filósofo.

En todo caso es bueno señalar que son dos filósofos católicos, primero Casas y ahora Caturelli, los únicos historiadores de la filosofía actual argentina, que han logrado exponer con objetividad y en su justa medida todas las corrientes filosóficas de nuestro país.

Otras exposiciones no han logrado liberarse enteramente de parcialidad. En cambio, ningún filósofo argentino actual podría quejarse de que su pensamiento, al menos en sus líneas esenciales, haya sido deformado o mal expuesto en esta síntesis histórico-crítica de Caturelli.

En lo que se podrá disentir, como es lógico, es en la mayor o menor importancia que Caturelli le atribuye o en la crítica que le formula.

A sus bien ganados méritos con la Filosofía, con sus numerosas publicaciones, Caturelli añade hoy uno más, la aparición de este volumen: la de habernos brindado una síntesis certera y crítica de la Filosofía contemporánea de la República Argentina. La obra ha sido editada en un pequeño volumen muy bien presentada por la Universidad Nacional de Córdoba.

Hacemos votos y pedimos al autor que no se detenga en su proficua labor y que nos brinde en un porvenir no lejano, una obra completa del desarrollo de la Filosofía en la República Argentina desde los orígenes de la Colonia o, por lo menos, desde la Emancipación hasta nuestros días, escrita con objetividad crítica y que tanto se hace desear en nuestro país, donde los estudios de tan importante tema de la historia argentina han sido realizados de un modo fragmentario y además generalmente de espaldas a la realidad nacional.

Caturelli y Casas están llamados a llevar a cabo de una manera orgánica y completa esta obra aún no realizada; porque ambos están capacitados para ello no sólo por sus vastos conocimientos, sino también por su amor y su substancialización con el espíritu y filosofía argentinos.

¡Ojalá estas líneas sean una incitación para que ambos filósofos argentinos unan sus esfuerzos para realizar este *Opus Maximum*, que la filosofía argentina y la Patria esperan!

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

M. F. SCIACCA, *Diálogo con Maurizio Blondel*, Marzorati Editore, Milano, 1962, 160 pp.

El profesor Sciacca ha reunido en este volumen —el 16º de sus *Opere Complete* en curso de publicación— los principales escritos en que ha expuesto y

comentado en Italia el pensamiento de Blondel. Encontramos aquí por orden cronológico de redacción y formando otros tantos capítulos: 1, una recensión a "La Pensée" (1937); 2, Apuntes inéditos sobre el problema apologético; 3, Precisiones acerca del problema de la apologética (incorporado después en "El problema de Dios y la Filosofía actual"); 4, Problemática blondeliana: exposición al III Convegno di Studi filosofici cristiani (Gallarate, 1947) con las respuestas a las objeciones; 5, El problema de la apologética y la existencia de Dios (1950); 6, Apuntes críticos inéditos (1950) y 7, un artículo de conmemoración del centenario del nacimiento de Blondel, publicado en 1961. En Apéndice se agrega la presentación de la versión italiana de "La filosofía e lo spirito cristiano" y el prefacio de Blondel a la misma edición.

Más que de un efectivo diálogo se trata de una reseña de la evolución del pensamiento de Sciacca frente al de su maestro de Aix. Ya en la premessa nos advierte que ha ido efectuando una separación ("distacco") gradual siempre más acentuada y decidida. Su afecto y devoción, sin embargo, permanecen intactos, consciente de lo que le debe. Pero Sciacca se reconoce un "destino di eretico" hacia todos los pensadores que hasta ahora ha hecho objeto de meditación y han contribuido a estimular su propio pensamiento, y este destino "nada podrá cambiarlo". Nadie pensará en negar su derecho a seguir su destino libremente. Al investigador de la influencia blondeliana en nuestro tiempo, por su parte, no dejarán de interesarle los motivos de este "distacco".

La recensión a "La Pensée" contiene ya, luego de una admirada síntesis, severas reservas al "realismo integral" blondeliano. Blondel no logra, según Sciacca, "componer en una síntesis nueva el realismo y el idealismo". "No logra, añade, librarse del prejuicio de que no se puede hablar de trascendencia, sino partiendo de una posición al menos parcialmente realista". (p. 23). Esta crítica se hacía desde un punto de vista que Sciacca llama "spiritualismo crítico", es decir, idealista, del cual pasó luego —por confesada influencia de Blondel y de Rosmini— al "spiritualismo cristiano". Pero la crítica no alcanza a Blondel, porque éste de ninguna manera pretende hacer una híbrida síntesis entre idealismo y realismo, sino ir más allá de ambos. Sciacca lo comprendió más tarde, ya que en su exposición de Gallarate opone victoriosamente el realismo integral blondeliano al idealismo positivista e inmanentista, admitiendo que el primero "mantiene il punto di vista idealistico della priorità della coscienza rispetto alle cose" por lo cual "è conforme all' idealismo autentico e non spurio" (pgs. 57-8). O sea, ha superado la antinomia realismo idealismo (cfr. También la respuesta a Mazzantini, p. 80) y eso le permite acceder a una filosofía "veramente spiritualista, cioè, del l'uomofatto per Dio" y evitar "la filosofia come cosmologia, sopravvivenza pagana, per esempio, aristotelica" (p. 60).

En el Cap. V, publicado en italiano en 1950 bajo el título "Dell' apologetica di Blondel" encontramos tres observaciones más penetrantes, hechas por "chi è ormai su un'altra posizione speculativa, fuori dello "Spiritualismo cristiano" e del modo blondeliano di filosofare" (p. 10), cuyo alcance nos interesa juzgar.

En primer lugar, apunta que Blondel, "más que por una exigencia filosófica, se mueve por una experiencia religiosa, que inevitablemente termina por condicionar su investigación especulativa. Para él, el problema de la verdad de la Revelación está fuera de discusión, resuelto desde la partida" (p. 104).

La observación nos parece inexacta. Es verdad que Blondel no ha recorrido —como San Agustín y Pascal— un camino de conversión, ni lenta ni bruscamente: toda su filosofía se desenvolvió siempre en una conciencia creyente y fervorosa. No hay más que leer sus “Carnets Intimes” para comprenderlo. Pero no por eso es cierto que presupone la verdad de la revelación cristiana. Blondel no parte de —ni presupone— la *verdad* del cristianismo, sino del *hecho* del cristianismo. Antes de su dialéctica netamente filosófica, Dios y la revelación cristiana no son considerados más que como *hipótesis* que están allí dadas de hecho y proponiéndose a la opción en espera de razones para ser aceptadas como válidas y verdaderas. El haber encontrado en el dinamismo del espíritu y la acción sólidas razones y el negarse a aislarlas de la “lógica de la práctica” es lo propio de la filosofía —que es así mismo una apologética— de Blondel. Y con esto se resuelve también la segunda observación, la impresión de limitación que Sciacca señala al decir que Blondel “no se pone en el punto de vista del incrédulo, sino del creyente, a diferencia —añade— de San Agustín y Pascal cuyas posiciones nos parecen más sólidas” (ibid.). ¿Puede decirse que el “Credo ut intelligam” es de un estilo que tiene más cuenta de la problemática del incrédulo? ¿O que la drástica oposición entre el Dios de los filósofos y sabios y el de Jesucristo faciliten el acceso a Dios Padre a aquellos incrédulos a quienes se ha comenzado por convencer que conviene apostar que sí en un juego basado en el cálculo de probabilidades bastante complicado?

Por último, Sciacca hace una tercera consideración crítica al preguntarse si el acto de opción que señala Blondel, por el cual la inteligencia y voluntad aceptan a Dios “¿está fundado sobre la exigencia o se apoya sobre una más sólida base objetiva? La exigencia, continúa, tiene un notable e insustituible valor *indicativo*, pero no es por sí sola *demonstrativa*” (p. 107). Sciacca reconoce con el P. Valensin que no se trata de un mero paso desde la “necesidad de Dios” a su existencia. Sabe también que, en la dialéctica blondeliana, “la relación que liga voluntad y conocimiento es necesariamente sintética”, pero, insiste “¿cuál es el conocimiento que se liga a la voluntad?” Y concluye citando las últimas palabras de “L’Action” (1893): “...s’il est permis d’ajouter un mot (...)il faut le dire: C’est”. Y critica: “Atto di fede, dunque: è; ma qua’ è il suo fondamento oggetivo?” (ibid.).

La respuesta se encuentra a nuestro juicio en este texto de L’Action (1893): “Ce qui surgit du fond de notre aspiration volontaire, voilà ce qu’ il faut nous assimiler par une adhésion pratique; le voulant à nous, *c’est dire qu’il n’est pas de nous*, et l’action, en tendant à rendre subjective la réalité que nous proposait une première vue subjective de l’objet, détermine ce *qui est proprement objectif dans notre connaissance*” (p. 451; el subrayado es nuestro). Dios no es conocido en Blondel —como tampoco en cualquier filosofía cristiana— por conceptos objetivos adecuados. Pero tampoco lo es —como en muchos ontologismos— por una abstractísima noción de “ser sin restricción”. Dios es más bien el infinito positivo al cual tiende el infinito vacío de la voluntad: “es el Bien, la Justicia, la Verdad, el Amor, que podemos asimilarlos por una adhesión práctica”. El conocimiento de cualquier cosa del mundo tiende a subjetivizar esas cosas (véase en esto un transeat al idealista incrédulo, en cuyo punto de vista se pone Blondel); pero el conocimiento y la práctica del Bien, la Justicia, la Verdad y el Amor (vida espiritual: acción) determina que esos son propiamente objetivos en nuestro conocimiento y apuntan a Dios: “lo que queremos *para* nosotros, no es *de* nosotros”!

Esta discusión nos ha hecho sobrepasar los límites prudentes de una simple recensión. Nada de lo dicho obsta a la apreciable agudeza, elegante claridad y sobria profundidad del pensamiento de Sciacca. Su relación a Gallarate y el último artículo publicado en 1961 nos parecen interesantísimos; este último en particular por la correspondencia que da a luz y sus detalles anecdóticos en el emocionado recuerdo de Sciacca, hacen revivir la gran figura de Blondel ante quienes no tuvimos la dicha de conocerle. El gesto de publicar este "dossier" permite esperar que este alejamiento de Blondel no ha emprendido una dirección contraria a la del que fuera tan venerado maestro, sino que se dirija a prolongar su intención, lo cual es, en verdad, la mejor manera de ser discípulo.

JORGE HOURTON P.

RALPH M. McINERNEY, *The Logic of Analogy, An interpretation of St. Thomas*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1961.

Cuando el conocido tomista de la Université Laval de Québec, Canadá, Charles De Koninck, estuvo hace unos pocos años por última vez en Buenos Aires, nos recomendó muy especialmente, en materia de auténtica lógica tomista, tres trabajos: "The First Meaning of Rational Process According to the *Expositio in Boethium de Trinitate*", de Sheila O'Flynn<sup>1</sup>; "The Division of Logic", de Thomas McGovern, S.I.<sup>2</sup> y el entonces mero artículo de revista "The Logic of Analogy", de Ralph M. McInerney<sup>3</sup>, ahora transformado en un libro de 16 páginas: precisamente, es el libro que nos proponemos comentar en esta nota.

Decía también De Koninck en aquella oportunidad que él mismo había sido uno de los promotores de la reintroducción de obras como la "Lógica" de Juan de Santos Tomás<sup>4</sup> y otras de Cayetano sobre temas lógicos o lógico-metafísicos<sup>5</sup>; y que sin duda tal hecho importó un auténtico progreso en los estudios lógicos en las universidades católicas (antes limitados por lo general a manuales neo escolásticos de dudosa fidelidad a la lógica de Aristóteles y Santo Tomás); pero que, luego, él y otros profesores de Laval, habían advertido que incluso esas obras de Juan de Santo Tomás (o las de Goudin, etc.) y de Cayetano se apartaban a veces y en puntos de no poca importancia, del verdadero pensamiento del Estagirita y del Aquinate sobre lógica. Y agregaba que por eso era necesario enseñar lógica sobre la base directa de Aristóteles, Boecio, San Alberto Magno y Santo Tomás. Y señalaba que los artículos arriba citados

<sup>1</sup> SHEILA O'FLYNN, "The First Meaning of 'Rational Process' According to the *expositio in Boethium de Trinitate*", *Laval Théol. et Phil.*, 1954, X.

<sup>2</sup> TH. MCGOVERN, S. I., "The Division of Logic", *Laval Théol. et Phil.*, 1955, XI; cfr. también, del mismo, "The Logic of the First Operation", *Laval Théol. et Phil.*, 1956, XII, n. 1.

<sup>3</sup> R. M. McINERNEY, "The Logic of Analogy", *The New Scholasticism*, 1957, XXXI.

<sup>4</sup> *Cursus Philosophicus*, edic. Reiser, t. I.

<sup>5</sup> Como el propio *De nominum analogia*.

se hallaban en esa línea auténtica y cooperaban a la restauración de esta verdadera lógica.

Así como McGovern combate con éxito la división “tradicional” de toda la lógica en formal o menor y material o mayor, tal como se da ya en Juan de Santo Tomás<sup>6</sup>, así McInerny en el libro que nos ocupa dirige severa y —creemos— acertada crítica a la concepción cayetanista de la *analogía nominum*, tal como se expone en el opúsculo del cardenal de Gaeta, “De Nominum Analogia”.

Pero, como el autor se apresura a señalarle desde las primeras páginas, esas sus críticas a la doctrina de Cayetano sobre analogía de ningún modo se ubican en la misma línea que las que otros le han dirigido también últimamente, impulsados por la versión “existencializante” de la metafísica tomista (aunque McInerny no lo dice, sin duda se trata de la versión difundida por Gilson —y también en cierto modo por Maritain a partir de “Sept leçons sur l'être”— y sus discípulos<sup>7</sup>. Porque, mientras que estas últimas críticas censuran la doctrina analógica de Cayetano por ser —dicen— *demasiado poco metafísica*, y sobre todo *demasiado poco metafísico-“existencial”*, las críticas de McInerny se centran precisamente en el hecho de que Cayetano introduce en su tratamiento de la analogía *de los nombres*, indebidamente, consideraciones metafísicas que perturban su intelección y división de tal peculiar analogía: así, cuando sostiene que la analogía de atribución es necesariamente extrínseca, o cuando pretende que la de proporcionalidad es un tipo distinto de analogía *nominum*.

Demuestra McInerny con auténtica erudición tomista que en materia de *analogía nominum* hay que descartar toda especulación sobre el *fundamento* entitativo de la analogía, y limitarse a la consideración de la relación entre las *intenciones entendidas* y los nombres, o, si se quiere, entre las cosas —pero en tanto que *nombradas* o *intencionadas*— y los nombres que reciben; por ello, decir que la analogía de atribución es extrínseca (o intrínseca) es introducir consideraciones *metafísicas* en una materia esencialmente *lógica* como la “analogía nominum”; lo mismo ocurre cuando se funda un supuesto tipo especial de “analogía *nominum*” en la supuesta proporcionalidad *entitativa*.

Para realizar esa su exitosa demostración, McInerny muestra, en su cap. III (“The Nature of Logic”), que la lógica versa sólo sobre relaciones *secundo intencionales*, no sobre sus fundamentos entitativos mediatos; y que dichas relaciones secundointencionales se apoyan inmediatamente en las *primeras intenciones* y no en las cosas mismas en su *esse entis*, por lo que se dan, ya entre tales primeras intenciones, ya entre ellas y las voces significativas que las expresan. Y luego pone de manifiesto, en su también brillante cap. IV, que la *significación de los nombres* es materia esencialmente *lógica*, y en el V., que la *analogía de los nombres* es por tanto también esencialmente *lógica*.

No podemos seguir al autor a través de toda su rigurosa —y a veces difícil— obra; tratemos simplemente de sintetizar sus conclusiones, tal como las hemos

<sup>6</sup> *Op. cit.*

<sup>7</sup> Cfr. R. McINERNY, “The Ambiguity of Existential Metaphysics”, *Laval Théol. et Phil.*, 1956, XII, n. 1.

entendido: 1) el nombre “analogía” es él mismo análogo, teniendo como primer analogado “quead nos” (como *ratio propria* originaria) las relaciones cuantitativas como “2:4 :: 8:16” de allí se ha extendido a significar ciertas relaciones entre las cosas y sus *nombres*, o entre las *cosas mismas*; 2) por lo tanto, la “analogía nominum” es algo esencialmente diferente, y no necesariamente isomórfico, de la “analogía entium”; 3) en materia de “analogía nominum”, por tanto, nada hay que decir sobre si ella tiene o no un fundamento intrínseco en las cosas analogadas (analogi-vocadas), ni sobre si ese fundamento es o no una proporcionalidad entitativa; 3) en toda *analogía nominum* hay un primer analogado “quoad nos”, desde donde “ratio” del nombre, que era y es “propria” en cuanto a aquél aplicado, se ha extendido por *derivación semántica* a significar otras cosas en cuya intelección hay para nosotros dependencia respecto de aquel primer analogado; así se forma luego la “ratio communis analogiae”; pero ésta no es participada (lógicamente) “pari passu” por los diversos analogados; del primero *se dice* según su “ratio propria”; de los otros, según una “ratio” derivada que connota siempre a la primera; 4) en ese sentido, incluso en la llamada “analogía de proporcionalidad propia” (pues a la impropia o metafórica el autor la envía al tratado de la “suposición”, quitándola del tratado de la “significación”), hay un igual tipo de derivación semántica, a partir, según dijimos, de la proporcionalidad matemática; y de allí a la de los entes, o de los conocimientos, etc.; por ello tal analogía *no se opone lógicamente* a la llamada de atribución o proporción: en cuanto analogía *nominum*, y por tanto lógica, en nada difiere de ésta última, ya que la derivación y connotación es del mismo tipo que la de “sano”, por ejemplo, sin que nada haga a la cuestión *lógica* el hecho de que entitativamente entre la salud y sus causas, signos, efectos, etc., no haya proporcionalidad, y sí la haya eventualmente, por ejemplo, entre el modo de existir de la substancia y el del accidente, o entre el modo de conocer de los sentidos y el de la inteligencia; 4) puede hablarse también de una analogía metafísica, si se quiere; pero en un sentido de “analogía” que es sólo analógico en relación a la *analogía nominum*; mientras que ésta es relación de intenciones, aquélla es relación de efectos reales a su causa real; no tiene directamente que ver con el “universale in praedicando” ni con una “ratio communis analogiae”, sino con el “universale in causando”; y ambos aspectos no deben confundirse.

Únicamente objetaríamos a este trabajo el hecho de no subrayar (a nuestro parecer) suficientemente en sus conclusiones que la analogía entitativa y metafísica no sólo puede basarse en la dependencia causal de los entes respecto de su causa, y en especial respecto de la Causa Primera, sino también sin oposición alguna con lo anterior, antes suponiéndolo en la diversidad-semejanza de los modos de *consistir* (analogía metafísica predicamental) o de *ser* (*esse, actus essendi*) (analogía metafísica trascendental); es decir, que aunque no lo niega —creemos— el autor, subraya demasiado poco el papel de la proporcionalidad y de la participación *metafísicas* como fundamento de una analogía, no inmediatamente *nominum*, pero sí *entium*, y que no es tampoco mera *metáfora*.

Pero coincidimos con él plenamente en su depuración *lógica* de la indebidamente “metafisicada” analogía de los nombres; y con él, con De Koninck y el brillante grupo tomista de la Université Laval, en la restauración del auténtico contenido y debida importancia de la lógica de Aristóteles y de Santo Tomás, así como contra la preterición lamentable de la lógica, propugnada

en los Estados Unidos y Francia por Gilson y otros grupos. Lo que da frutos de confusión incluso en Metafísica, como lo muestra la reciente obra tomística-“existencialista”, “L’entrée en Métaphysique”, de Florent Gaberiau<sup>8</sup>, sobre la que algún día quizá volvamos.

JUAN ALFREDO CASAUBON

ARTHUR GUIRDHAM, *Una teoría de la enfermedad. La enfermedad como clave completa de la personalidad total*, Fabril Editora, Buenos Aires, 1962.

En un intento de ofrecer una “metafísica de la medicina”, una “filosofía de la enfermedad” basada en hechos observados e interpretados de manera especulativa e intuitiva más que con método científico, procura el autor en esta obra no exenta de originalidad “establecer un sistema que ofrezca una explicación de la morbilidad en todas sus formas”.

Señala el A. que la tendencia hacia la enfermedad, y la enfermedad en sí misma, constituye una respuesta completa de la personalidad total. Utilizando un esquema del aparato psíquico análogo al freudiano, constituido por tres niveles de conciencia o estratos de la personalidad a saber 1) la personalidad social, 2) la personalidad dinámica y 3) el Yo que no es yo, concibe el A. la enfermedad, especialmente las de carácter neurótico, funcional y psicosomático, como una resultante de la dinámica del mecanismo de represión ejercido entre los diferentes niveles de conciencia por el excesivo culto a la personalidad.

El concepto de personalidad que utiliza A. no corresponde al concepto clásico, sino que la define como la “*fusión dinámica de impulsos instintivos y sentimientos adquiridos*”, atribuyéndola también a los animales, siendo tanto más notoria cuando se asciende en la escala zoológica. En consecuencia los antropoides, que presentan un sistema nervioso análogo al humano, tendrían ya un esbozo muy acentuado de personalidad y por tanto una tendencia pronunciada a contraer las enfermedades del hombre.

A través de este concepto de personalidad de neto origen evolucionista, que coincidiría mejor con el concepto general de instinto —teniendo en cuenta su expresión en cada especie, y religado en el hombre a una exagerada y egoísta autoestima con una ambición de predominio—, el A. señala “que la formación de la personalidad conduce por sí misma a la morbilidad”, existiendo una relación estrecha entre este particular conocimiento o conciencia de la propia personalidad y la tendencia hacia la enfermedad.

---

<sup>8</sup> Edic. Casterman, Tournai, 1962. Comienza la *filosofía*, o si se quiere la introducción a la *filosofía*, por una introducción a la *metafísica* (la cual, según Santo Tomás debe ser la última “in via doctrinae” así como lo es “in via inventionis”, por ser la más alejada de lo sensible y por tanto del conocimiento espontáneo del hombre, y la más difícil). Omite la lógica y la filosofía natural, y da a esa metafísica por objeto la pura “*existencia inefable*”, in actu exercito (cfr. *Op. cit.*, págs. 173 in fine, 174, 460). Debe declararse, empero, que Gaboriau no es un “gilsoniano” puro.



El A. analiza luego las modalidades de la enfermedad en las distintas civilizaciones, subrayando la relación existente entre dichas civilizaciones o culturas y la fe religiosa o religiosidad orientadora de la personalidad, interpretando las diversas modalidades de la enfermedad como dependientes de ese substrato religioso. De este modo lo que condiciona el desarrollo de la personalidad, y por tanto la tendencia a la morbilidad en sus diferentes formas, sería en última instancia la religión, siendo "la salud un subproducto de la experiencia religiosa". Así el A. encuentra que los pueblos orientales indúes y budistas, cuya práctica espiritual, derivada de su religión, consiste en el desprecio y la desintegración de la personalidad, presentan una mayor predisposición a las enfermedades febriles e infecciosas del mismo modo que las sociedades tribales primitivas, siendo en cambio menos dispuestos a las enfermedades tensionales u obsesivas, características de los pueblos nórdicos protestantes en quienes existe una actitud notoria de búsqueda de autoafirmación de la personalidad. El católico latino aparece también propenso a las enfermedades infecciosas, y con menor tendencia que el protestante, hacia las enfermedades psicosomáticas, encontrando en la esfera de la neurosis con mayor frecuencia la variedad histérica que la obsesiva. También acá el A. señala la diferente actitud religiosa en coincidencia con el núcleo central de creencias, puesto que el protestante, siendo más independiente, es más adicto al análisis crítico y lucha contra un mayor sentimiento de culpabilidad, en cambio el católico a través de las prácticas sacramentales se pierde y se sumerge en la acción liberadora de la misericordia divina. No es, señala el A, ni el autoconocimiento o el autoanálisis lo que favorece al hombre en su salud o en su felicidad, sino el perder la conciencia de sí, el olvido de sí en aras de un autoaniquilamiento de la personalidad individual para el logro de la fusión con lo Absoluto. Justamente lo característico de muchos estados neuróticos y tensionales consiste en "no poder salir de sí" y en el pensar "sólo en sí".

Para comprender los mecanismos que determinan los diversos tipos de enfermedad el A. divide las enfermedades en 3 categorías: neuróticas, funcionales y orgánicas. Si bien señala la arbitrariedad de tal división, puesto que pueden presentarse fusionadas. Ahora bien, el tipo de enfermedad que se presenta dependerá de tres factores: 1) del grado de represión existente; 2) del nivel de la personalidad donde se produce tal represión; 3) de la medida en que el sistema nervioso autónomo se halla propenso a la disfunción. Sostiene el A. que cuanto mayor y más eficaz sea la represión de los impulsos instintivos, tanto más probable es que la enfermedad manifestada sea de carácter neurótico, funcional u orgánica, siendo esta última la que coincide con la represión máxima.

Referente a los tres niveles de la personalidad que constituyen su estructura el A. los define señalando 1) *la personalidad social*, de la cual tiene más conciencia el individuo, y que es "la modificación externamente revelada de la personalidad dinámica, instintiva, dictada por las sanciones del grupo y las exigencias generales de la vida en comunidad" (Pág. 206) 2) *La personalidad dinámica*, cuya trama "está integrada por toda clase de impulsos instintivos, agresivos, sexuales y otros, no todos los cuales pueden ser satisfechos o siquiera aceptados conscientemente por la personalidad social" (pág. 206). 3) El *Yo que no es yo*, que "está fuera del tiempo de la ambición y del deseo. Que es la vida fundamental e indiferenciada que se halla dentro de nosotros y que no ha sido enteramente deformada y fijada por la férrea dominación de la per-

sonalidad. Que forma parte de la conciencia universal, todavía libre del encadenamiento de la autoconciencia que constituye atributo especial de cada personalidad separada". "El Yo que no es yo constituye una suerte de divinidad aprisionada en nuestra humanidad, es un susurro de lo absoluto" y "es similar el verdadero Ser tal como es considerado por los escritores místicos" (págs. 212 y 213).

Cuando los tres estratos o niveles de la personalidad trabajan en forma armónica y conjunta probablemente se produce la salud, pero cuando entre ellos hay tensiones o represiones motivadas por el culto consciente a la personalidad, se origina la enfermedad, cuyas características según las tres categorías señaladas estarán determinadas fundamentalmente por el grado de represión ejercido sobre los diferentes niveles. La salud proviene del crecimiento y desarrollo de esa subcorriente vital que el A. llama el Yo que no es yo, y cuya acción está orientada hacia la aniquilación de la personalidad, en el sentido agresivo, impulsivo y obsesivo que le da a la palabra. Cuando la religión como principio de acción coincide con esta subcorriente vital, el sujeto alcanza más plenamente la aniquilación de la personalidad y logra la salud. Cuando las creencias religiosas son insuficientes o contrarias y el sujeto reprime el Yo que no es yo, se dan las enfermedades tensionales orgánicas. El A. señala así mismo la importancia de los factores congénitos hereditarios y los relaciona al tipo de enfermedad considerado.

La obra de Guirdham ofrece al lector interesantes temas de reflexión y plantea el problema de una nueva determinante de la enfermedad, procurando fundamentar en ella la tendencia general a la morbilidad. Desde el punto de vista teórico se advierte la influencia del psicoanálisis y de la teoría evolucionista como así mismo la descripción del más profundo estrato psíquico, el Yo que no es yo, sugiere un concepto de immanencia panteísta o de los arquetipos yungueanos.

Como estado óptimo para el logro de la salud queda confundido el concepto del misticismo cristiano con las formas orientales de contemplación. El "aniquilamiento" provocado en las religiones orientales, que entrañan la "disolución" del ser personal, es producto de una asepsis personal, de una autodisciplina y de un esfuerzo de la voluntad que lo lleva a un dominio de lo sensible para lograr la contemplación del espíritu y de la Divinidad, en su propia immanencia. En la experiencia mística cristiana, la contemplación no se logra por un esfuerzo de la voluntad ni de autodisciplina, puesto que es un don gratuito de Dios. El acto fundamental del cristiano es el de una entrega voluntaria a Dios, plena y consciente, en una relación interpersonal. Es un acto de fe, es un acto de amor, es un acto de entrega a través de la cual la Gracia actúa e invade el alma pudiendo llevarla hasta un estado de contemplación de ese Dios Personal y amoroso que la trasciende. En la experiencia mística cristiana la persona no es "aniquilada" y "sometida" a Dios, no es "disuelta"; por el contrario el acto de "entrega" amorosa de la persona humana a la Persona Divina contribuye a la autoafirmación más plena y perfecta del ser personal humano, de sí limitado y pobre. El santo, el místico cristiano logra justamente la plenitud de su ser individual, de la plenitud y perfección infinita del ser personal del Amado.

Considerando el mecanismo de represión debemos concluir que según el A. la enfermedad en última instancia está provocada por la mayor o menor

represión que ejerce la sociedad en el individuo según el sistema de ideas y creencias vigentes. Hay un determinismo social donde la autorrealización del hombre no se da como la de un ser libre orientado hacia valores, sino como la de un ente más o menos sujeto a su instinto y al engranaje social del cual forma parte.

Derivado del concepto de personalidad que sostiene el A. a veces de manera equívoca, resulta insuficiente la consideración de sólo 2 posibilidades: “el culto a la personalidad”, tendencia egoísta de carácter autístico, que puede referirse a una falta de madurez o plenitud en la concreción total del hombre, y aquella otra actitud de “autodestrucción” o “autoaniquilamiento”, contraria a las leyes biológicas y naturales. Frente a esta polaridad de posibilidades existenciales no ha sido considerada una tercera que podría entenderse como el “cultivo de la personalidad” cultivo orientado hacia los valores del espíritu, que es donde mejor se revela el ser humano como tal.

ELSA B. SOERENSEN SILVA

A. P. GIANELLI, *Meaningful Logic*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee, 1962, 246 págs.

Cuando nos enteramos de la publicación de este libro sin conocer todavía su contenido, pensamos que el adjetivo “meaningful” de su título quería indicar que la lógica en él expuesta era presentada en deliberada oposición al concepto lógico-matemático (p. ej. en Carnap) de una “sintaxis lógica” que haría abstracción de toda significación, esto es, de toda relación de los símbolos a objeto alguno. Pero, en nuestras manos un ejemplar de la obra, hemos visto que no es esa la intención de la misma, porque aunque por supuesto expone una “lógica con sentido” —pues se mantiene en la tradición aristotélico-tomista en líneas generales— no contiene una polémica con aquellos “sintaxistas”, sino que sólo quiere ser una exposición de los principales aspectos de la lógica en forma accesible a los que comienzan el estudio de esta disciplina. Es decir, que el término “meaningful” de su título quiere decir más bien “comprensible” que “con sentido” o “significativa”.

Dentro de los propósitos, pues, de la obra, cabe decir que se halla bastante bien lograda. No sin razón el autor indica que las lógicas escolásticas suelen resultar en extremo áridas a los estudiantes, mientras que éstos suelen hallar sumamente interesantes otras obras lógicas de autores escolásticos como J. S. Mill, Jevons, Carrell, Royce, James, Dewey, Blanshard, Swabey, Baillie (pág. III del Prefacio). Y sostiene que aquella aridez se debe principalmente a tres causas: 1) exceso de detallismo, el cual —debido al modo de exposición de dichas lógicas, que va de lo simple a lo complejo— no resulta iluminado, para el principiante, por ninguna luz general; 2) exceso de presentación “a priori” de lo lógico, en oposición al orden natural “a posteriori” que sigue la mente humana en la vía del descubrimiento; por eso, esas lógicas, en lugar de ir del todo-confuso a la parte-distinta, y sólo después de éstas al todo (que, así, se hace distinto), van de la parte (conceptos aislados) al todo (argumentación) pasando por el intermedio (enunciación), en un orden meramente compositivo y sintético, y no, previamente, en uno resolutivo y analítico; 3) exceso de

“perfeccionismo” o purismo, y separación indebida entre la lógica menor o formal y la mayor o material.

El autor, pues, se esfuerza en evitar esos males y en parte lo realiza a través de cuarenta y cuatro breves capítulos y un apéndice. La importancia del universal es debidamente subrayada y se lo coloca, rectamente, al comienzo de la lógica; se eliminan muchos detalles no indispensables al principiante en materia de oposición de enunciaciones y de silogismo, y el estudio de la índole entitativa de los “entia rationis” segundeintencionales se deja con buen criterio para el final, pues al principio basta saber que la lógica se ocupa de relaciones de conceptos fundados en el estado abstracto propio de éstos, en su nexo con otros conceptos o con lo singular.

En el apéndice trata brevemente de la lógica matemática, y, sin emitir sobre ella juicios de valor, remite neutralmente a autores a ella contrarios (Joseph, Maritain, Veatch) y a otros que los son favorables (Clark, Depp).

Aunque podrían formularse algunas objeciones, para las que no tenemos espacio aquí, creemos que esta interesante obra, traducida, podría ser de suma utilidad para estudiantes secundarios para los de ingreso a facultades y hasta para una primera lectura de la materia por los alumnos de las carreras universitarias filosóficas.

JUAN A. CASAUBÓN

LEON BUQUET, *Orientaciones actuales de la economía*; Ed. Troquel, Buenos Aires, 1961.

Esta obra pertenece a la colección “El mundo de hoy”, dirigida por el conocido filósofo italiano Michele F. Sciacca, y trata de las “orientaciones de la economía en el siglo XX” (tal es su título original en francés). Se refiere principalmente a la evolución de los hechos económicos, pero no deja de tocar también los aspectos teóricos y doctrinarios. Desde este último punto de vista —que es el que más concierne a SAPIENTIA— interesa especialmente el capítulo II, intitulado “Las principales orientaciones económicas y sociales del pensamiento moderno”, y en particular su segunda sección, que versa sobre las doctrinas económicas y sociales de nuestros días. Clasifica éstas en tres grupos: el liberalismo, las corrientes socialistas y las doctrinas intermedias.

El análisis que hace de los dos primeros grupos nos parece muy aceptable, dentro de su carácter sintético. En el liberalismo destaca su renacimiento hodierno con la escuela neo-liberal señalando —muy brevemente— las diferencias de ésta frente a la concepción tradicional o “clásica”. Más extensa es la consideración del socialismo, en especial del marxista; muy justamente puntualiza que la fuerza de éste “parece más como un instrumento ideológico de acción sobre las mentes que, como una doctrina explicativa de la evolución histórica”, señalando sus fallas al respecto. Nos hubiera gustado que dijera algo sobre los retoques y agregados de Lenín; y, sobre todo, que mencionara la “desmarxificación” de los principales partidos socialistas europeos en los últimos años.

Acerca de “las doctrinas intermedias”, dedica un párrafo al cooperativismo, otro al corporativismo (del que cita las experiencias italiana, austriaca y por-

tuguesa, pero no la holandesa y belga de nuestros días), cuatro párrafos al catolicismo social y uno al protestantismo social: en total dos páginas, lo que es verdaderamente muy poco. Celebramos que casi la mitad de este breve espacio lo dedique a la doctrina católica; pero señalemos que, con respecto a sus principios, sólo menciona las Encíclicas *Rerum Novarum* y *Quadragesimo Anno*, desconociendo, al parecer, las numerosísimas orientaciones de Pío XII.

Los demás capítulos del libro tratan principalmente, como antes dijimos, de las características y los problemas de la realidad económica en las últimas décadas: las transformaciones de la economía en nuestro siglo, la organización de la actividad económica, la coyuntura y la búsqueda de la estabilidad, los problemas a largo plazo y la política del desarrollo, los problemas económicos internacionales. Todo ello expuesto con claridad y acopio de información, de modo que la obra resulta sumamente ilustrativa para el lector común.

CÉSAR A. BELAÚNDE

ARISTOTE ET LES PROBLEMES DE METHODE, *Symposium Aristotelicum tenu a Louvain du 24 aout au 1 septembre 1960*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1961.

Al *Symposium Aristotelicum* de Oxford (1957) siguió este, habido en Lovaina. El volumen recoge los trabajos presentados entonces en torno al tema general del método aristotélico, dividido en cinco secciones.

*Sección I: "Problemas generales".* P. Aubenque se ocupa de la noción de aporía; J. Moreau analiza el sentido de la verdad antepredicativa en la teoría gnoseológica aristotélica. Fundamentándose en los pasajes doxográficos de *Met.*, *Phys.*, *De Anima* y *De Gen. Corr.*, señala Suzanne Mansion el papel que juega en Aristóteles la exposición y crítica de los filósofos precedentes: "Jamais il n'adopte à leur égard l'attitude de l'historien de la philosophie, qui se veut simplement objectif. Jamais il n'entre dans leur problématique pour juger de la valeur de leurs solutions et il manifeste qu'il leur pose parfois des questions auxquelles ils ne peuvent pas répondre" (p. 55). Por cuanto la concepción de la ciencia está en Aristóteles íntimamente ligada con el origen del silogismo, Augustin Mansion señalará las tres etapas en que divide aquella concepción: *antes* del descubrimiento del silogismo, "la science a pour objet principal la saisie des essences par la definition, sans doute par la méthode platonicienne de division ou par quelque succédané de celle-ci"; *durante* dicho descubrimiento, "Aristote le croit apte à prouver la definition, et relegue la méthode de division à une fonction préparatoire"; *posteriormente*, "la critique des conditions d'une démonstration syllogistique de la définition montre que celle-ci est impossible en principe". G. E. Lowen discute, a través de cuidadoso análisis, la discrepancia que a menudo se quiere señalar entre los métodos del razonamiento científico que se propugna en *Anal.* y en *Phys.*

*Sección II: "El método en Metafísica".* Para G. Verbeke será necesario registrar las ocasionales referencias que hace el Estagirita al método metafísico, y sobre todo la elaboración misma de la *Met.*, más que los pasajes donde expone trata del método en metafísica. Con su reconocida versación, O. Gigon expone algunos problemas metodológicos de *Met.* que cree necesario profundizar aún; en tanto que J. de Vogel particulariza su estudio en *Met.*, A 1-2.

*Sección III: "El método en Filosofía Natural".* De los cuatro trabajos que aparecen, dos se ocupan de la biología aristotélica (D. M. Balme, "Aristotle's use of differentiae in Zoology"; I. Düring, "Aristotle's method in Biology. A note on *De Part. An.*, I 1, 639 b 30-640 a 2), en tanto que P. Moraux, señalando que "dans tout le *corpus aristotelicum*, il n'est guère de traité dont la structure soit aussi clairement marquée que celle du *De Caelo*", exploya el método en el estudio del cielo según *De Caelo*, I-II, 12; y H. Dörrie expone sus personales pensamientos sobre *De Anima*.

*Sección IV: "El método en Ética".* La *Eth. Nic.* es objeto de sendos estudios de J. Donald Monan ("Two methodological aspects of moral knowledge in the *Nicomachean Ethics*") y W. Gerson Rabinowitz ("*Ethica Nicomachea* II, 1-6"), apuntando D. J. Allan hacia el carácter cuasi matemático del método en *Eth. Eud.*

*Sección V: "Aristóteles y su escuela".* Sólo un trabajo aparece aquí, el de F. Wehrli, "Aristoteles in der Sicht seiner Schule, Platonisches und Vorplatonisches".

Completan la obra un prólogo de S. Mansion, la *lista de participantes*, una *tabla* de referencias a los textos de Aristóteles y otra de nombres citados. Editó con su pulcritud habitual Nauwerlaerts.

J. E. BOLZÁN

T. P. KIERNAN, *Aristotle Dictionary. With an Introduction by T. E. James*, Philosophical Library, New York, 1962.

No se trata, como podría pensarse, de una suerte de Index Aristotelicus, sino de algo más simple: de una recopilación de sentencias y definiciones de Aristóteles, extractadas a la letra de sus obras y dispuestas en orden alfabético. Al *corpus* de la obra precede una larga introducción de T. E. James donde, además de breves datos biográficos, se expone el contenido de las principales obras del Estagirita (ca. 160 pp.). El resto del volumen (ca. 350 pp.) comprende el Diccionario propiamente dicho, señalándose los lugares según la notación Bekker.

El criterio de selección no aparece claro y más aún, es indudablemente criticable puesto que, dejando de lado la inevitable disparidad de criterios frente a esta cuasi antología aristotélica, no es fácil admitir se proponga, por ejemplo, una sola entrada para *Lógica* (y citando sólo "Logic and rhetoric are both in an equal degree conversant about contraries"), dos para *Ideas*, una para *Ética*, etc. y casi siempre con pasos intrascendentes; contra cuatro para *Rey*, 14 para *Gobierno*, 18 para *Bien*, etc. Y si bien es cierto que algunos de los temas "en defecto" pueden completarse recurriendo a otros lugares del Diccionario (para *Lógica*: *Afirmación*, *Afirmativo*, *Razonamiento*, *Juicio*, *Inferencia*, *Inducción*, *Ignoratio Elenchi*, etc.) el lector no halla las referencias cruzadas necesarias.

Por ello no es fácil darse cuenta del tipo de público a quien se dirige la obra, pues para el lego aficionado sólo podrá serle ocasión de lograr una erudición a la violeta, si es que logra apropiarse memorísticamente la cantidad de frases y definiciones que hallará extractadas, y aun con el peligro de creer entonces que "se sabe todo Aristóteles" al poder hasta señalar dónde

dice lo que dice. Para el serio estudiante, este Diccionario y su Introducción podrán servirles como *motivo* para proponerse el estudio del sistema aristotélico pero no más: la Introducción puede ponerle en contacto con el contenido del corpus Aristotelicum, pero no le dirá casi nada de su valor; y el Diccionario le ayudará, si dispone de las obras del Filósofo, a orientarse en una primera busca.

Aunque no se dice expresamente, parece claro que las traducciones de los pasos citados corresponde a la *Bibliografía* citada al final, donde aparecen versiones inglesas de Aristóteles, la mayoría debidas a Taylor todas del siglo pasado. De todos modos, algunas citas son claramente defectuosas, por ej., *Hist. Anim.*, 540 a 11 (donde lo que dice sobre *Female*, debe referirse a la *gata!*), *De Interp.*, 17 a 25 (*Negation is the enunciation of something from something*), *De Sensu*, 44b 21 ("Figures are infinite", donde hay que agregar "in number") etc.

J. E. BOLZÁN

GABRIEL MARCEL, *Fragments Philosophiques 1909-1914*, Introducción por Lionel A. Blain, 117 págs., Nauwelaerts, sin fecha.

L. Blain presentó en el Instituto Superior de Filosofía su tesis sobre *la Noción de la prueba de la Existencia de Dios en los primeros escritos de Gabriel Marcel*. Este trabajo obligó a Blain a leer los primeros escritos de Gabriel Marcel, en gran parte inéditos, y que su autor le permitió leer en sus originales.

Estimulado por sus maestros de Lovaina y con la autorización del propio Marcel, Blain da a luz en este libro esos *Fragmentos*, que reflejan los primeros esfuerzos del existencialista católico francés por romper las sutiles mallas del idealismo, en que estaba aún prisionero y que solamente después —como lo advierte el mismo Marcel en el breve *Prólogo* que ha confeccionado para este libro— y gracias a las situaciones concretas planteadas en sus dramas, iba a romper definitivamente. En todo caso la publicación de estos *Fragmentos Filosóficos* de la obra juvenil de Marcel, que Blain ha tomado sobre sí con discernimiento crítico, ayuda a conocer los primeros pasos de uno de los grandes existencialistas actuales, cuyo pensamiento es ante todo el testimonio de una rica experiencia interior, muy superior y mucho más valiosa que su formulación filosófica, en la cual una rigurosa crítica intelectualista encontraría fácilmente reparos que hacer.

El libro forma parte de la colección *Philosophes Contemporains* del Instituto Superior de Lovaina.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

GIOVANNI GENTILE, *Opere Complete, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi Filosofici*, tomo XI: *Storia della Filosofia Italiana (Fino a Lorenzo Valla)*, 2ª edizione riveduta da Vito A. Bellezza, 399 pgs., Sansoni, Firenze, 1962.

Con este tomo XI la Fundación Giovanni Gentile continúa la publicación de las *Obras Completas* del conocido filósofo y pedagogo italiano. Comprende

el mismo la *Historia de la Filosofía Italiana* hasta Lorenzo Valla. La muerte de Gentile dejó incompleta esta *Historia*, que ahora aparece aquí en segunda edición, aumentada con algunas páginas que el propio autor dejará preparadas para ella.

La edición ha sido realizada por Vito A. Bellezza y presentada, en un hermoso volumen encuadernado, por la acreditada Editorial Sansoni.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

AGUSTIN BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE, *Ideario Filosófico*, Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León, Presentación del DR. FRITZ J. VON RINTELEN, Catedrático de la Universidad de Mainz (Alemania), 209 págs. 1961.

Basave nos brinda la esencia de su pensamiento filosófico en este libro formado por diversos trabajos, articulados en una síntesis orgánica, cuya unidad le viene de su concepción metafísico-antropológica, presente en todos ellos.

He aquí los puntos fundamentales de esta concepción. El hombre no es un *puro existir* o *hacerse*, no es pura temporalidad e historicidad finita ni mucho menos una *nada* que se hace —afirmaciones contradictorias, que B. fácilmente destruye— sino una *esencia* permanente a través de todas sus variaciones históricas, hecha de materia y espíritu, finita, pero a la vez dinámica y abierta por su dimensión espiritual intelectual y volitiva a la verdad, bien y belleza trascendentes, que, en definitiva, son la Verdad, el Bien y la Belleza infinita de Dios; en dirección a cuya conquista el hombre se perfecciona intrínsecamente por la actualización de su esencia mediante la posesión de la verdad y la realización de los bienes y valores. Esta esencia a la vez *existe* finita y contingentemente, pero no desde y por la *nada absoluta*, sino desde el *Acto puro de existir*, del que participa por un acto de liberalidad divina.

En esta esencia existente, hecha de cuerpo y alma finita, pero hecha para lo infinito, B. señala las notas paradójales del hombre, los polos de tensión ontológica, que filosofías superficiales fácilmente desgarran y mutilan: de *contingencia* y *finitud* —herida de la *nada*— y a la vez de *dinamismo esencial* hacia la Verdad, Bien y Belleza infinitas, en que se fundamenta como en la *Causa eficiente primera* y como en la *Causa final última*.

La esencia del pensamiento de B. está expuesta en una forma sintética e integral en la *Introducción* y en los dos primeros capítulos: *Filosofía integral del hombre*. *Dialéctica de la situación humana* y *Antroposofía metafísica*. (Entre paréntesis y por muy entendibles que sean las razones filológicas del autor, hubiésemos preferido el nombre tradicional de *Antropología*, ya que el de *Antroposofía* sugiere, por su uso corriente, un estudio teosófico del hombre).

En los capítulos siguientes el autor ahonda en los diferentes aspectos de la filosofía antropológica: el valor, la cultura, la historia, etc. .

Aunque se trate de un Esquema y no de un Tratado, la obra de B. señala con precisión los puntos centrales de la Filosofía cristiana en sí mismos y en su unidad orgánica.

Apropiándonos de los términos de B., diríamos que su filosofía no es *novedosa*, pero sí *original*. B. no repite sino que *re-piensa* las grandes tesis de la filosofía tradicional cristiana y tomista, que en su libro aparecen, por eso, como *re-descubiertas* y desarrolladas desde sus raíces metafísicas hasta sus aplica-



ciones de la temática actual de la filosofía, en toda su fuerza y unidad viva. El lector encuentra aquí las grandes verdades, que ya conocía, de la filosofía cristiana, pero *re-acuñadas* en una *conceptualización nueva* y viva del autor, y dentro de una perspectiva temática del hombre contemporáneo.

Este es el mérito sobresaliente del libro, que coloca el Profesor mejicano de Monterrey entre los nuevos y auténticos valores de la filosofía ibero-americana. Porque la originalidad filosófica no consiste en lo novedoso, sino en de-velar y fundamentar la verdad, la verdad en sí, trascendente y eterna, como si se la descubriera y fundamentara por vez primera, re-creando en una nueva encarnación que le viene de la visión o conceptualización propia del filósofo. En tal sentido se requiere más talento filosófico para ser original en la verdad, en sí siempre la misma, que en el error, indefinidamente múltiple. Los galimatías y juegos de palabras de los epígonos existencialistas son un ejemplo de adonde puede conducir el afán de originalidad en hombres carentes de vigor y sobre todo de responsabilidad filosófica. Tales excesos han reducido a la filosofía como un juego o pasatiempo retórico y la ha conducido a su consiguiente desprestigio. Con tales representantes la filosofía ha perdido su función rectora de la vida. Todo lo contrario es lo que encontramos en esa vigorosa obra de B.: una meditación concisa y honda, realizada con toda la responsabilidad de su misión, en que la verdad perenne es expresada con un acento nuevo, que le viene connaturalmente de haber sido reelaborada conceptualmente.

Digamos para terminar que este recio pensamiento ha encontrado una hermosa expresión en la cuidada prosa del autor.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

A. WALZ, *Saint Thomas d'Aquin*, adaptación francesa por P. Novarina, Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1962.

Tomo V de la colección "Philosophes Médiévaux", constituye ésta, sin duda, la mejor biografía del Angélico, escrita por quien tiene títulos suficientes para ello. Efectivamente, el P. Walz ha trabajado asiduamente sobre diversos aspectos de la vida y obra de Sto. Tomás, siendo prueba una veintena de trabajos aparecidos desde 1925 hasta hoy, todos de reconocido valor y ampliamente citados. Pues bien, toda esta erudición aparece ahora reflejada en esta biografía, gracias especialmente al esfuerzo del traductor y adaptador, puesto que el P. Novarina no sólo se ha ocupado de verter al francés el *Thomas von Aquin* (1953), sino que ha refundido —con total aprobación del autor— todo el trabajo de investigación histórica de Walz, tanto agregando en el texto como en las abundantes notas al pie (ausentes en la versión alemana), con lo cual la obra ha ganado en utilidad.

En unas *Tablas* finales se recogen: *la lista de obras auténticas de Sto. Tomás* (con fecha de composición, referencia a las páginas donde de ellas se habla en el texto, indicación de existencia de ed. crítica, ed. manual y traducción francesa); *lista de trabajos citados*; *Indice onomástico*; *Indice geográfico* y *Tabla de siglas*.

Obra amplia, erudita, de agradable estilo y elegante tipografía, es actualmente la biografía más recomendable del *Doctor Communis* y como tal la señalamos calurosamente a nuestros lectores. Y muy grato nos sería verla pronto vertida al español.

J. E. BOLZÁN

F. N. MAGILL (curador), *Masterpieces of world philosophy in summary form*, Harper and Bros., New York, 1961.

Intenta este macizo y bien presentado volumen de más de mil páginas, resumir el contenido de las obras que han ido haciendo la historia del pensamiento filosófico. Cronológicamente dispuestos, desde Anaxágoras hasta Wittgenstein, aparecen unos doscientos trabajos que intentan explicar el contenido y valor de otras tantas obras filosóficas, según la estructura uniforme: título del libro, autor, tema (lógica, ética, metafísica, etc.) y fecha de primera edición; a lo cual sigue un extracto de las ideas fundamentales y, a doble columna, un breve artículo (entre ocho y catorce columnas) explicativo.

En general, se ha seleccionado la obra que puede considerarse "clave" para cada autor (e. g., fragmentos de los presocráticos; la *Consolatio* de Boecio; *Sein und Zeit*, de Heidegger; *El misterio del ser*, de Marcel; *Los grados del saber*, de Maritain), si bien en algunos casos se incluyen varias de un mismo autor (las tres *Críticas* para Kant; quince *Diálogos*, de Platón así como *La República* y *las leyes*; las dos *Summas* para Sto. Tomás; ocho títulos de Aristóteles; cuatro de Bergson, etc.). Completan la obra un índice alfabético de autores y obras, así como un glosario de términos, a fin de ayudar al lector no familiarizado con el lenguaje filosófico.

En general los artículos están escritos con suficiente seriedad como para dar una noción clara de las ideas que exponen: "La filosofía no es una simpleza y en esta obra no la tratamos como tal", se dice atinadamente en el prefacio. Así, el aficionado deberá hacer un esfuerzo para comprender, a cuyo fin podrá serle de ayuda el ya mentado *Glosario*, el cual, no obstante, adolece de fallas que será necesario corregir, tanto por defecto (cf. las insuficiencias de *Quality*, *Determinism*, *Matter*, *Positivism*, *Naturalism*, etc.) como por ausencia (nada se dice de *Acto*, *Potencia*, *Forma*, etc.).

J. E. BOLZÁN

VOLTAIRE, *Philosophical Dictionary*, Traducción, introducción y glosario por Peter Gray; prefacio de André Maurois, Basic Books, New York, 1962, 2 vols.

Es este *Diccionario* —como "aqueste cielo azul. . ."— ni filosófico ni diccionario. Porque, en efecto, no están dispuestas las voces en estricto orden alfabético ni su contenido es realmente filosófico. Y no puede serlo por cuanto Voltaire nunca fue filósofo sino simplemente un divulgador hábil de ideas tomadas gratuitamente a través de sus contactos con los deístas ingleses e injertadas en el ambiente saturado del enciclopedismo francés de mediados del siglo XVIII. Señalado lo cual nos eximimos de detallar lo que de superficial, frívolo y anti-cristiano se hallará aquí; sin insistir en su casi nulo valor. Si en algo se justifica una edición del *Diccionario* en 1962, es sólo como documento de una época de la cual es, lamentablemente, típico producto. La agradable presentación editorial es digna de mejor causa, así como el trabajo que se ha tomado Peter Gray en su versión y glosario.

E. COLOMBO

A. HARNACK, *History of Dogma*, Dover Publications, New York, 1961.

Reedita la editorial Dover la conocida e importante obra de Harnack, tomando la versión de Buchanan que apareciera ca. 1900, como traducción de la 3ª

alemana y dividida en siete volúmenes, que ahora se reúnen en cuatro. Tratándose de una obra ya clásica en su dominio, nos excusamos de un comentario que necesariamente habría de llevarnos muy lejos. Sin embargo, no queremos dejar de advertir al lector no avisado que, no obstante tratarse de un trabajo serio y erudito, su autor pertenece a la “escuela liberal” en la exégesis bíblica y queda involucrado en el “modernismo” que condenara ya Pío X en su Encíclica *Pascendi* (1907). Para Harnack el dogma nace no por una exigencia interna de la doctrina de Cristo sino del encuentro de la enseñanza de Nuestro Señor y sus apóstoles —suficientemente depurada de irreales milagros— con la filosofía griega: ésta convertirá el cristianismo —que es esencialmente una moral religiosa— en catolicismo, corrupción del cristianismo por obra de la filosofía griega en manos de los Padres de la Iglesia. Con estas premisas, su interpretación del catolicismo y su dogmática queda radicalmente viciada y resulta inaceptable.

La obra aparece como una agradable “paperback edition” a que nos tienen acostumbrados Dover.

E. COLOMBO

ARISTOTELES, *Argumentos Sofísticos*, edit. Aguilar, Biblioteca de Iniciación Filosófica, Buenos Aires, 1962, 127 págs.

La Editorial Aguilar, de Madrid, Buenos Aires y México, está publicando en su “Biblioteca de Iniciación Filosófica” multitud de clásicos de la filosofía. Con ello, viene a poner al alcance del estudiante, del profesor y del hombre con deseos de cultura, en ediciones de precio sumamente accesible, obras de primera importancia, antes difícilmente hallables en nuestra lengua.

Entre esos clásicos de la filosofía, ha publicado recientemente una traducción castellana de la obra “Sobre los argumentos (o refutaciones) sofísticos” del Estagirita, con prólogo y notas del traductor, don Francisco de P. Samaraneh. Y, como hemos advertido que —en trance de redacción esta nota— también ha aparecido en la misma colección el tratado de las “Categorías”, suponemos que será intención de la editorial publicar una versión castellana íntegra del *Organon* del creador de la Lógica.

Con ello, se hace un gran servicio al profesor hispanohablante de esta materia, el cual chocaba con la dificultad del escaso o nulo conocimiento de las lenguas clásicas y modernas en el alumno, unida al hecho de la práctica inexistencia de traducciones castellanas, hallables en librerías, del antedicho *Organon*.

Como corresponde al carácter de divulgación y en cierto modo popular de la colección, no se trata de ediciones críticas, con introducciones dilatadas y notas abundantes, como ocurre, por ejemplo, con las versiones francesas de Tricot o inglesas de Ross del *Organon*; pero no por ello dejarán, como se dijo, de prestar buenos servicios en la praxis docente y discente. Nosotros mismos ya hemos recomendado a nuestros alumnos estas traducciones, que comienzan, de la lógica de Aristóteles.

Ciñéndonos ahora brevemente a esta edición de los “Argumentos Sofísticos”, sabido es que este libro, aunque se nombra y edita separadamente, está formado en realidad por los últimos capítulos de los “Tópicos”, obra está dedicada a la lógica de la demostración probable o Dialéctica, por oposición a la Analítica, o lógica de la demostración científica, que tiene su núcleo en los Segundos y

Primeros Analíticos de Aristóteles y su preparación en las “Categorías” y en el “Peri Hermeneias”. Los “Argumentos Sofísticos” mismos tienen por materia el estudio de los silogismos contenciosos o erísticos, esto es, de los que tienden a vencer simplemente en las discusiones, abstracción hecha de la verdad, y que, frente al silogismo científico o demostrativo, son como el falso oro frente al auténtico (*Arg. Sofist.*, e. I, Bkk. 164 b. 20-25). En esa tarea, Aristóteles estudia una serie de sofismas, de los cuales, aunque algunos tienen un interés relativo y sólo histórico, otros incluyen paralogismos siempre renovados en la discusión y exposición filosófica, científica y política.

La introducción de Samaraneh se muestra informada sobre el reciente estado de la investigación histórica sobre la obra aristotélica —cuyos resultados, por otra parte, no están siempre libres de cierto excesivo “historicismo”—; aunque disenteríamos con dicho introductor en cuanto al carácter meramente formal (pág. 12) que otorga a la lógica aristotélica (Cfr. TH. Mc. GOVERN, S. I., “The division of Logic”, *Laval Théol. et Phil.*, Québec, Canadá, año 1955, Nº 2, págs. 157-181); y, en cuanto a la traducción, no es de nuestra competencia el pronunciarnos sobre su valor, aunque choca con la dificultad de todo traductor de este tratado: la imposibilidad de verter al castellano ciertos sofismas basados en homonimias y anfibologías exclusivamente griegas. Es de lamentar, asimismo, que no se haya creído convenientemente remitir, en los márgenes, a la página, columna y párrafo de la edición de Bekker dado que ello se ha convertido en el medio universalmente aceptado de citar con precisión a Aristóteles.

Pese a estas observaciones, repetimos lo dicho sobre el vacío que estas traducciones y edición vienen afortunadamente a llenar.

JUAN A. CASAUBÓN

## CRONICA

### LOUIS MASSIGNON

El 31 de octubre pasado falleció en Pordic (Francia) el gran orientalista Louis Massignon. Había nacido en Nogent-sur-Marne, el 25 de julio de 1882. Doctorado en Letras, orientó sus primeros esfuerzos científicos hacia la filosofía griega y luego a la medioeval, buscando no solo la comprensión de las doctrinas, sino también sus bases lingüísticas, estilísticas y semánticas, a la vez que su repercusión cultural.

Fue así como sintió la fascinación del pensamiento árabe medioeval, traducción del genio helenístico a un modo muy distinto de encarar lo real, abierto a la vez al aristotelismo y al neoplatonismo, y con un contexto cultural del todo diverso al que ambientara el reflujo del peripatetismo en tierras cristianas. Luego de trabajar en profundidad sobre las obras de Avicena y Al-Gazali, se entregó a investigaciones que pronto lo habrían de convertir en el orientalista de mayor prestigio de Francia y tal vez del mundo. En 1926, comenzó, en el Colegio de Francia, sus cursos de Sociología Musulmana, que continuó por largos años; al mismo tiempo dirigía el Instituto de Altos Estudios Iranios en la Sorbona y enseñaba en la Escuela de Altos Estudios.

Trabajador encarnizado, Massignon dominaba, a la vez que varias lenguas modernas, el latín, griego, árabe, turco y persa, lo que le permitía moverse con soltura en un campo exótico aun para muchos especialistas. Católico ferviente, devoto de la Virgen, supo imponer por su calidad humana y científica en ambientes nada favorables sus convicciones religiosas, que jamás ocultó. Era miembro de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S., y de la Academia Real de El Cairo, tradicionalmente refractarias a lo que se denomina "mundo occidental". Las Universidades del Medio y Cercano Oriente lo invitaban con frecuencia a dictar cursos; el Instituto de Damasco publicó, en 1957, un volumen de estudios en su honor, que se inicia con una breve biografía y una imponente bibliografía (cuarenta y cinco páginas) de su homenajeado.

Los más altos centros científicos europeos, asiáticos y americanos lo contaban en su seno. Era miembro de la Academia Real de Suecia, de Bélgica, de Dinamarca, de España, de Holanda, de Persia, de Irak, de Afganistán; de la Academia de Damasco, de la Real Sociedad Asiática de Londres, de la Sociedad Asia de Los Estados Unidos y de la Sociedad Oriental de Gotinga. Su desaparición deja un vacío grande y difícil de llenar, a la vez que un magnífico ejemplo a seguir.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

## BRUNO DE JESUS MARIA

El 16 de octubre pasado falleció en París el Padre Jacques Froissard, más conocido por su nombre religioso de Bruno de Jesús María, Carmelita Descalzo. Nacido en 1892, se entregó muy joven a los estudios filosóficos, siguiendo con fervor las ideas de Federico Nietzsche. La lectura casual de la "Historia de un alma" de Santa Teresita del Niño Jesús lo llevó a abrazar la fe católica; más tarde ingresó en la Orden del Carmelo; revisó sus ideas filosóficas, orientándolas en el sentido de un tomismo muy fiel; por fin se consagró al estudio de la teología y de la mística de Santo Tomás en el Angelicum de Roma.

En 1917 el P. Bruno trabajó en el restablecimiento de la Provincia Carmelitana de París, regada otrora por sangre de mártires. Logrado su empeño, dedicó sus esfuerzos a los estudios de mística comparada y de psicología religiosa. En 1931 asumió la dirección de la importante publicación *Etudes Carmelitaines*, que desde entonces se convirtió en obra suya: corría no sólo con la dirección, sino con la secretaría de redacción y con la administración. A la vez organizó los famosos Congresos de Psicología Religiosa de Avon, que contaron con la colaboración de los mejores especialistas del mundo católico y no católico. Teólogos, filósofos, psicólogos, psiquiatras, historiadores de las más diversas orientaciones y nacionalidades se reunían varios días en la paz de un monasterio para estudiar conjuntamente los problemas de la vida espiritual.

De su labor científica sólo conocemos en castellano una de sus obras, *San Juan de la Cruz*, prologada por su amigo Jacques Maritain y traducida en Buenos Aires. En francés deja varios libros sobre figuras de su orden. Destaquemos su importante contribución a la controversia sobre la contemplación adquirida, aparecida en 1949, que logró, si no la total superación de las posiciones en pugna, al menos un notable esclarecimiento y un acercamiento real entre los sostenedores y los adversarios de ese tipo de oración. Sobre todo deja el legado de una vida ejemplarmente religiosa, dedicada por entero al estudio científico de los modos superiores de unión con Dios.

GUSTAVO ELOY POFERRADA

## ALEMANIA

—La *Akademie der Wissenschaften* de Gotinga ha creado una *Comisión Patrística*, con el fin de editar textos y estudios sobre los Santos Padres. Anuncia ya una *Bibliografía Patrística* y una colección de ediciones críticas; está en marcha la dedicada al Pseudo Dionisio Areopagita.

—El 16 de julio de 1962 falleció en Bonn el Profesor *Theodor Litt*, conocido pedagogo de inspiración idealista, autor de numerosas obras de filosofía.

—Monseñor *Bernhard Geyer*, de la Universidad de Bonn, ha sido nombra-

do miembro de la *Bayerische Akademie*, en la sección Filosofía e Historia.

—El Profesor *Ivo Kohler*, de la Universidad de Innsbruck, ha pasado a desempeñarse como Profesor Extraordinario de Psicología en la Universidad de Hamburgo.

—La *Kantgesellschaft* prepara, en colaboración con la Universidad de Bonn, un *Vocabulario de Kant*, en tres volúmenes; el primero, sobre personas citadas explícita o implícitamente en las obras del pensador alemán comprende más de 12.000 referencias; el segundo versará sobre las fuentes inspiradoras del pensamiento kantiano; el

tercero, que posiblemente se subdividirá, clasificará los términos empleados en las obras de Kant.

## ARGENTINA

—Con el título de “Estudios Filosóficos”, un grupo de amigos de *Manuel Gonzalo Casas* ha publicado un volumen de trabajos en homenaje de este eminente pensador argentino, cuyo nombre trasciende ya las fronteras de la patria. En la próxima entrega de nuestra revista nos ocuparemos de esta obra.

—Una apretada síntesis de *La Filosofía en la Argentina Actual*, expuesta a través de los textos de sus principales representantes, ha sido presentada por *Alberto Caturelli*; agotada rápidamente la edición, el autor prepara una segunda, que aparecerá en varias lenguas en países europeos.

—Monseñor Doctor *Octavio Nicolás Derisi* acaba de agregar un nuevo título a la ya extensa lista de sus contribuciones al pensamiento filosófico; la obra se titula *Filosofía de la Cultura y de los Valores* y en ella examina, con su habitual lucidez, los problemas planteados por la cultura, la persona, el humanismo, los valores, la crisis del hombre actual, la interioridad espiritual, la contemplación y la acción, las relaciones entre persona y sociedad, la cultura latina, el drama de Europa, el protestantismo y la cosmovisión moderna, la cultura americana.

## ITALIA

—El Pontificio Ateneo Angélico de Roma, que, fundado en 1577 como casa de altos estudios eclesiásticos de la Orden Dominicana, abriera en 1909 las puertas de sus tres Facultades (Teología, Filosofía y Derecho) a todo estudiante, clérigo o laico deseoso de orientar su formación con los principios del Doctor Común de la Iglesia, ha recibido, el 7 de marzo pasado, el título de “*Pontificia Universidad Santo Tomás*

*de Aquino de Roma*”. El Papa Juan XXIII concurrió personalmente a la Universidad para promulgar esta disposición; y en el “*Motu Proprio*” que consagra el cambio de denominación, el Pontífice recientemente desaparecido hizo notar la actualidad del tomismo y su utilidad en los momentos presentes, así como su deseo de mayor difusión de los escritos de Santo Tomás; recalca asimismo la importancia del pensamiento tomista en los trabajos del II Concilio Vaticano.

—El Centro Italiano de Estudios sobre el Alto Medioevo realizó su undécima semana de estudios en Spoleto, del 18 al 24 de abril, sobre el tema *Centros y vías de irradiación de la civilización en el alto medioevo*. Intervinieron especialistas de diversos países; el discurso inaugural estuvo a cargo del Prof. Roberto López, de la Yale University de New Haven; intervinieron los Profesores A. Pertusi de la Universidad Católica de Milán, M. Lombard, de la Sorbona, G. Boggetti, de la Universidad de Milán, J. Lacarra, de la de Zaragoza; P. Riché, de la de Rennes, P. Gerson, de la de Cambridge, Ivan Duicev, de la de Sofía, H. Arbmman de la de Lund, A. Gieysztor, de la de Varsovia, F. Vercauteren, de la de Lieja, B. Bischoff, de la de Munich, G. Battisti, de la de Florencia, J. Hubert, de la de París y C. Violante, de la Universidad Católica de Milán.

—La Fundación Giovanni Gentile, de la Universidad Estatal de Roma, organiza un concurso sobre el tema “*El actualismo de G. Gentile*”; el premio es de un millón de liras y está abierto a todo estudioso, italiano o extranjero.

—En La Mendola (Bolzano), tendrá lugar, del 6 al 9 de septiembre de 1964, el *III Congreso Internacional de Filosofía Medioeval*, organizado por la Sociedad Internacional para el Estudio de la Filosofía Medioeval (SIEFM), con sede en Lovaina. El Secretariado del Congreso funciona en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica

de Milán, y está a cargo de la Prof. Sofía Vanni-Rovighi. El tema general será "La naturaleza según los pensadores medioevales", entendido en el sentido más amplio (filosófico, científico o teológico).

—El 7 de mayo de 1962 falleció el Decano de la Facultad de Pedagogía de la Universidad Católica de Milán, *Paolo Rotta*. Era especialista en Historia de la Filosofía y autor de numerosos trabajos; citemos sobre todo sus estudios sobre Nicolás de Cusa.

#### INGLATERRA

—En la Universidad de Oxford se realizará, del 16 al 21 de septiembre próximo, la *IV Conferencia Internacional de Patrística*. Actúa como organizador el Prof. M. Cross.

—La "Aristotelian Society" y la "Mind Association" realizaron, del 12 al 14

de julio, su sesión conjunta en Newcastle.

#### ESTADOS UNIDOS

—La trigésima séptima reunión anual de la *American Catholic Philosophical Association* tuvo lugar en Boston, del 15 al 17 de abril de este año.

—En Washington se realizará, del 20 al 26 de agosto, el *XVIIº Congreso Internacional de Psicología*.

—En Kansas City se prepara un simposio sobre la filosofía de *Max Weber*, en conmemoración del centenario de este sociólogo alemán, nacido en abril de 1864.

—La Universidad Saint John, de Nueva York, ha publicado un volumen colectivo sobre *Filosofía de la Biología*, con la colaboración de V. E. Smith, L. P. Coonen, R. J. Nogar, D. M. Lilly y C. De Koninck.





# **HORARIO DE ATENCION AL PUBLICO**

de lunes a viernes:

**ADMINISTRACION:**

7 a 14.<sup>12</sup> Horas

**ATENCION A LOS SEÑORES CLIENTES:**

7 a 14 Horas

**PAGO DE FACTURAS DE CORRIENTE:**

7 a 13.<sup>30</sup> Horas



**SERVICIOS ELECTRICOS  
DEL GRAN BUENOS AIRES S. A.**

Cuando . . . .

Viaje a EE.UU. o EUROPA

Por Avión o Barco

Consulte a su Agencia Amiga

**TURISMO PECOM**

Agente Exclusivo de

**PEREZ COMPANC**

Avda. DE MAYO 560

Tel. 30-5252/6100 y 6651/6

Cables: PECOM

**TEXTOS SECUNDARIOS Y UNIVERSITARIOS**

TEOLOGIA — FILOSOFIA — LITERATURA

HISTORIA — PSICOLOGIA — DERECHO

Solicite, sin cargo, nuestros catálogos. Envíos al interior

**LIBRERIA HUEMUL**

Avda. SANTA FE 2237

83 - 1666

BUENOS AIRES

**EDUCARE**

RIVISTA TRIMESTALE DI PEDAGOGIA E CULTURA GENERALE

Direttore: **Alfonso Cerreti**

Abbonamento anno per l'Estero:  
Lire 1000

Direzione e Amministrazione:  
PROVVEDITORATO AGLI STUDI

MESSINA

ITALIA

## ACABA DE APARECER

### FILOSOFIA DE LA CULTURA Y DE LOS VALORES

Por OCTAVIO N. DERISI

Edit. EMECÉ

Un volumen encuadernado, 330 páginas \$ 620.—

A los suscriptores de SAPIENTIA se ofrece con 10 % de descuento y libre de gastos de envío.

---

### TRATADO DE EXISTENCIALISMO Y DE TOMISMO

Por OCTAVIO NICOLAS DERISI

Un volumen de 500 páginas, encuadernado ..... \$ 420.—

“LA SINTESIS MAS COMPLETA QUE LA FILOSOFIA NOVISIMA HA TENIDO HASTA AHORA EN LENGUA CASTELLANA” (Cornelio Fabro en “Revista Neocolástica de Filosofía de Milán”).

A los suscriptores de SAPIENTIA se ofrece con 10 % de descuento y libre de gastos de envío.

## **UNIVERSIDAD DE FRIBURGO (SUIZA)**

### **Instituto de Europa Oriental**

Estudios de filosofía soviética y de ideología comunista.

Curso F. 1 año. Certificado de soviología fundamental.

Curso H. 3 años. Diploma de estudios soviólogos superiores

Curso K. 4 a 5 años. Diploma de estudios soviólogos superiores  
y licencia o doctorado en filosofía.

**Para todo informe dirigirse al Director del Instituto de  
Europa Oriental. Universidad de FRIBURGO (Suiza)**